

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is an author's version which may differ from the publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/76515>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

Spiritualiteit als theologie

AFSCHEIDSREDE DOOR PROF. DR. KEES WAAIJMAN

Radboud Universiteit Nijmegen



AFSCHEIDSREDE

PROF. DR. KEES WAAIJMAN



De discipline spiritualiteit is de laatste vijftig jaar grondig veranderd: zij heeft zich verzelfstandigd ten opzichte van de andere theologische disciplines; het theologisch landschap is sterk gewijzigd; de wetenschappelijke reflectie op spiritualiteit in niet-theologische disciplines is explosief toegenomen.

Gezien deze ontwikkelingen is het volgens mij geboden de spiritualiteitstudie te heroriënteren op de theologie. Ik onderbouw deze stelling op de volgende manier. Ik begin in de Griekse oudheid die de matrix leverde voor de christelijke theologie, inclusief de spiritualiteitstudie. Na een korte stop in Athene, waar Paulus in contact komt met de Griekse vormen van theologie en spiritualiteit, volg ik de drie belangrijkste gestalten van christelijke spirituele reflectie: de fundamentele spiritualiteit, de bijbelse spiritualiteit en de praktische spiritualiteit. Enkele conclusies sluiten deze studie af.

Kees Waaijman (Haarlemmermeer, 1942) studeerde filosofie en theologie. In 1976 promoveerde hij cum laude in de theologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen, op het proefschrift *De mystiek van ik en jij* (Utrecht; Kampen 1991). Hij specialiseerde zich in Bijbelse spiritualiteit, joodse mystiek en theorievorming van de spiritualiteit. Van 1989 tot 2007 was hij hoogleraar spiritualiteit binnen de faculteiten Theologie en Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Vanaf 1970 is hij redactielid van *Speling* en vanaf 1991 van *Studies in Spirituality*. Van 1999 tot 1 september 2009 was hij wetenschappelijk directeur van het Titus Brandsma Instituut.

SPIRITUALITEIT ALS THEOLOGIE

Spiritualiteit als theologie

*Rede in verkorte vorm uitgesproken bij het afscheid als hoogleraar Spiritualiteit aan de
Faculteit der Theologie en de Faculteit der Religiewetenschappen op vrijdag 12 februari 2010*

door prof. dr. Kees Waaijman

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen

Fotografie omslag: Bert Beelen

Drukwerk: Drukkerij Roos en Roos, Arnhem

ISBN 978-90-9024950-6

© Dr. Kees Waaijman, Nijmegen, 2010

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

De discipline spiritualiteit is de laatste vijftig jaar grondig veranderd. Drie factoren hebben een belangrijke rol gespeeld.

Ten eerste, spiritualiteit heeft zich verzelfstandigd ten opzichte van de andere theologische disciplines.¹ Begin twintigste eeuw hadden sommigen nog geprobeerd spiritualiteit een plaats te geven binnen de moraaltheologie.² Anderen beschouwden haar als toegepaste dogmatiek.³ Weer anderen – in de zestiger jaren – zagen spiritualiteit als het midden waar alle andere theologische vakken samenkomen.⁴ Geen enkele van deze opties heeft het gehaald. Spiritualiteit heeft zich als discipline verzelfstandigd.

Ten tweede, het theologisch landschap, waarbinnen de discipline spiritualiteit geacht werd zich te ontwikkelen, is in de genoemde periode ingrijpend veranderd. Net als spiritualiteit, maakten ook andere disciplines zich los uit het traditionele geheel van de theologie. Bovendien wendden zij zich dikwijls tot buitentheologische disciplines, mede om een meer academisch aanzien te verwerven. Naar binnen toe kwamen zij vaak met de rug naar elkaar toe te staan.

Ten derde, de wetenschappelijke reflectie op spiritualiteit in niet-theologische disciplines is explosief toegenomen. Dit betreft niet alleen de vakken die traditioneel reeds aandacht besteedden aan spiritualiteit, zoals filosofie, letteren, geschiedenis en godsdienstwetenschappen, maar ook wetenschappen als antropologie, psychologie, sociologie, pedagogie, medische wetenschappen en beleidswetenschappen.⁵ Deze bedrijvigheid hangt samen met het veranderingsproces waarin de westerse cultuur zich bevindt.⁶

Wanneer we de geschetste ontwikkelingen op ons laten inwerken, dringen zich drie probleemvelden op.

Het eerste probleemveld is epistemologisch van aard. De wetenschapsbeoefening van de spiritualiteit vindt op dit moment in een twaalfstal disciplines plaats. Ik heb hiervan uitvoerig verslag gedaan.⁷ Mijn conclusie was: 'Tot nu toe is de spiritualiteitsstudie een multidisciplinaire onderneming; de uitdaging is dat het een interdisciplinair netwerk wordt.'⁸

Het tweede probleemveld is dat van de gehanteerde grondconcepten. Kijken we naar de theorievorming van de spiritualiteitsstudie, dan zien we hoe daar vanaf de zestiger jaren de categorie 'ervaring' heer en meester werd. Veelvuldig geciteerd is de uitspraak van Karl Rahner: 'De vrome van morgen zal "mysticus" zijn, iemand die iets "ervaren" heeft, of hij zal niet meer zijn.'⁹ We tekenen 1966. Rahners ordesgenoot Karl Vladimir Truhlar, toentertijd hoogleraar spiritualiteit aan de Gregoriana te Rome, bouwde zijn inleidingscursus op het ervaringsconcept: 'de menselijke en christelijke ervaring van het eigen bestaan'¹⁰. Zocht Truhlar de ervaring in de richting van 'het zelfbewustzijn als grond van dit eigen bestaan',¹¹ Michel de Certeau, eveneens jezuïet, verkende de socio-culturele ervaring. In een invloedrijk artikel uit 1966 in *Concilium* stelde hij: 'Het wezenlijke in iedere spiritualiteit is niet een elders, buiten de taal van de eigen tijd, maar die taal zelf, die door de geestelijk levende mens ernstig wordt genomen. (...) Deze taal is

het element dat aan de ervaring vorm en uitdrukking geeft.¹² Ervaring wordt het sleutelwoord voor de decennia erna. Dat met deze categorie het veld van de spiritualiteit zich in zijn volle breedte heeft kunnen ontvouwen, kan niet verhelen dat diezelfde categorie heel dikwijls naïef, vaag en uiterst meerzinnig werd gebruikt.¹³ In de menswetenschappelijke spiritualiteitsstudie werd 'zingeving' het meest gangbare kernconcept, waarbij factoren genoemd worden als: delen in een groter geheel, welbevinden, ontwikkeling, integratie, vrijheid, zelfvervulling, innerlijke ontdekkingsreis, zelfgevoel enzovoort: alwat zin geeft aan het leven, doorgaans intrapsychisch en intrasociaal opgevat.¹⁴ De concepten 'ervaring' en 'zingeving', die beide uiteraard staan voor een veel breder semantisch veld met dezelfde strekking, hebben ertoe bijgedragen dat de discipline spiritualiteit is losgekomen uit het enge kader van de katholieke spiritualiteitsbeoefening, vaak beperkt tot de klassieke religieuze scholen. Na vijftig jaar lijkt het echter tijd geworden kritisch te kijken naar de breedte (de extentie) met de vraag of de diepgang (de comprehensie) en daarmee de samenhang niet gaandeweg is vervluchtigd.

Een derde probleemveld is de verhouding tot de joods-christelijke traditie. Zoals bekend, heeft de verlichte moderniteit in niet geringe mate bijgedragen aan de vervreemding van de traditie. Zij liet zich hierbij leiden door het *causa sui*-beginsel: iets is pas wêrkelijk voor zover het voortkomt uit zichzelf, zijn eigen innerlijke logica volgt en zichzelf daadwerkelijk bepaalt. Het spreekt voor zich, dat zo'n principiële nadruk op de eigen oorsprong en de zelfbepaling een abstract-negatieve houding tegenover de overgeleverde overtuigingen en praktijken bewerkte.¹⁵ Zo'n afwijzende houding zien we in de spiritualiteitsstudie waar men de Bijbel en de daarop geënte mystieke teksten, ordesregels en rituelen als minder zuiver spiritueel beschouwt. Sinds 1900 waren met name dichters en denkers de overtuiging toegedaan, dat échte, authentieke mystiek zich onafhankelijk van enige traditie of institutie verwezenlijkt.¹⁶ Op een andere manier, maar even afwijzend, openbaart deze houding zich in het sociaalwetenschappelijk spiritualiteitonderzoek, voor zover dat kritiekloos uitgaat van de hypothese 'óf religieus óf spiritueel', niet-tegenstaande een meerderheid die zegt 'én religieus én spiritueel' te zijn.¹⁷ Tegenover deze abstract-negatieve houding ten aanzien van de traditie staat een abstract-positieve benadering van tradities uit het verre oosten, esoterische tradities, mengvormen van humanistisch-psychologische en antroposofische herkomst. De openheid voor andere spirituele tradities is een groot goed, dat echter in zijn tegendeel kan omslaan, als mede daardoor de band met de eigen traditie wordt doorsneden.

De drie summier beschreven probleemvelden dagen ons uit nog eens goed na te denken over de theologische dimensie van de spiritualiteitsstudie. We zijn het eens met Philip Sheldrake die stelt: 'Een geïntegreerde studie van de christelijke spiritualiteit heeft altijd een theologische doeloriëntatie, zelfs als zij niet expliciet gebruik maakt van het theologisch instrumentarium.'¹⁸

We willen de probleemstelling op de volgende manier aanpakken. We beginnen in de Griekse oudheid waar een begin werd gemaakt met vormen van theologie die er weliswaar heel anders uitzagen dan de theologiebeoefening zoals wij die nu kennen, maar die toch de matrix geleverd hebben voor de christelijke theologie, inclusief de spiritualiteitsstudie (paragraaf 1). Na een korte stop in Athene, waar Paulus in contact komt met de Griekse vormen van theologie en spiritualiteit (paragraaf 2), volgen wij de drie belangrijkste gestalten van christelijke spirituele reflectie: de fundamentele spiritualiteit (paragraaf 3), de Bijbelse spiritualiteit (paragraaf 4) en de praktische spiritualiteit (paragraaf 5). We sluiten deze studie af met enkele conclusies (paragraaf 6).

1. DE KLASSIEKE OUDHEID

In de klassieke oudheid bestaan drie reflectievormen die zich bezighouden met de goddelijke werkelijkheid. Zij verschillen naar gelang zij zich voltrekken in het element van de *muthos*, de *praxis* of de *logos*. Zij zijn één voorzover zij gericht zijn op de goddelijke werkelijkheid.

De eerste vorm van theologische reflectie is die van de dichters, ‘de ouden die lang vóór onze generatie en als eersten over het goddelijke hebben nagedacht (de eerste theologen)’.¹⁹ Deze vorm van theologie voltrekt zich in het element van de *muthos*: beelden spreken over de godmenselijke werkelijkheid. Wanneer het bijvoorbeeld gaat om de oorsprong van alles, dan komt in de ogen van de *theologoi* (de dichters) alles te voorschijn uit de nacht.²⁰ Zoals het licht van de nieuwe dag oprijst uit de nacht, zo rijst het al op uit een oorsprong die zich hult in het diepste duister.

De *muthoi* hebben de spiritualiteit van de Griekse toeschouwers en toehoorders diepgaand gevormd, met name omdat zij bij hen een houding van eerbied en mededogen wekten. Vanwege deze impact trok Plato in zijn *Politeia*, bij monde van Socrates, ‘enkele hoofdlijnen waarbinnen de theologie van de dichters zich dient te bewegen (*tu-poi peri theologias*)’. Door deze ‘hoofdlijnen’ kunnen de dichters nagaan waaraan zij zich te houden hebben ‘bij hun beeldend spreken (*muthologeîn*)’.²¹

De *muthologoi* – de grootste onder hen is Homerus – ‘houden zich bezig met theologie’,²² omdat hun spreken erop gericht is de godmenselijke werkelijkheid te verbeelden. Deze *theologoi* zijn tegelijk filosofen, voorzover hun verbeelding voortvloeit uit de verwondering: ‘De minnaar van de *muthos* (*philomuthos*) is in zekere zin een minnaar van de wijsheid (*philosophos*), want de *muthos* bestaat uit verbazingwekkende werkelijkheden.’²³

Toen de homerische verbeelding van de godmenselijke werkelijkheid aanstoot begon te geven en niet meer verstaan werd, ontstond in de Griekse wereld de behoefte aan een hermeneutische bemiddeling.²⁴ In deze behoefte werd voorzien door de allegorische Homerus-interpretatie.²⁵ Deze was erop gericht de *logos* in de *muthos* te ontdekken.²⁶ Men probeerde te doorzien ‘wat de dichter achter de *muthoi* wilden zeggen’.²⁷

De tweede vorm van theologie realiseert zich in de *praxis*, *eusebeia* genaamd, in het Latijn *pietas*.²⁸ Deze vrome *praxis*, die gezien wordt als een burgerplicht, komt tot uiting in een waaier van houdingen en handelingen: trouw aan het vaderland, eerbied voor de ouders, respect voor de gasten, aandacht voor de doden, zorg voor de huisgoden, deelname aan de cultus. Trouw en aanhankelijkheid aan de goden vormen de kern van de vrome *praxis*: de *devotio* die zich via offers, gebeden, processies, orakels en overgave aan goddelijke gezagsdragers zorgvuldig en ijverig toewijdt aan de goden.²⁹

De theologie van de vrome *praxis* is doorgaans pragmatisch: al zijn de vrome voorstellingen, ideeën en gedragingen niet conform de waarheid en de redelijkheid, zij zijn in ieder geval goed, en soms zelfs noodzakelijk, voor de cohesie van de samenleving. Hoe noodzakelijk men de vrome *praxis* vond, heeft Socrates ondervonden, toen hij haar grondslag tegen het licht hield. Hij moest zijn kritiek met de dood bekopen.³⁰

De theologische articulatie van de vrome *praxis* beperkt zich doorgaans tot verklaren, plausibel maken en legitimeren. Zij is aetiologisch van aard. Een sprekend voorbeeld van zo'n verklaring is het opschrift dat koning Antiochus van Commagene nog tijdens zijn leven liet aanbrengen op zijn graf: 'Ik, onder alle goederen heb ik de vroomheid (*eusebeia*) als het goed beschouwd dat onder de mensen het zekerste te verwerven is en de zaligste vreugde verschaft. Haar te waarderen was voor mij een bron van geluk bij het bezit van de macht en een bron van voorspoed bij de uitoefening ervan. Tijdens heel mijn leven heeft men kunnen zien hoe ik mijn religieuze integriteit bewaarde als de meest trouwe behoedster van mijn koningschap en als de bron van onvergelijklijk groot genot. (...) Het is dit voorbeeld van vroomheid dat ik mijn kinderen en mijn afstammelingen nalaat.'³¹ In deze verklaring wordt het leven van de vorst uitgelegd en aangeprezen als een monument van vroomheid: een bron van geluk en genot, en een model dat navolging verdient.

De derde vorm van theologie is die van de filosofen, die zich voltrekt in het element van de *logos*. *Logos* is het vermogen de rationele samenhang (zin, wetmatigheid, logica) van iets te doorzien en te verwoorden, een samenhang die in bepaalde scholen gezien wordt als de allesdoordringende orde. Vanwege dit vermogen zegt Aristoteles: 'Alleen de mens onder de levende wezens is in het bezit van de *logos*.'³² Theologie is binnen dit perspectief redelijk denken en spreken over het goddelijke.³³ Voor Socrates en Plato beweegt dit denken en spreken zich binnen het grondgegeven dat God wezenlijk goed is, dat wil zeggen: zichzelf overvloedig meedeelt in goedheid, en dat hij niet onderhevig is aan allerlei veranderingen, met name die grillige schommelingen waaraan de menselijke stemming onderhevig is.³⁴ Bij Aristoteles is de theologie onderdeel van 'de eerste filosofie', die 'het goddelijke schouwt' dat bij uitstek verschijnt in 'wat niet aan beweging (verandering) onderhevig is en op zich is.'³⁵

Hoe kritisch deze 'goddelijke wetenschap'³⁶ zich ook opstelt ten opzichte van de voorstellingen, denkbeelden en gedragingen van de burgervroomheid, de 'goddelijke wetenschap' die zich uitdrukt in de filosofische *logos*, is nauw verweven met de vrome

praxis. Ten eerste, zij is als *bios theoretikos* ingebed in een leefwijze die gekenmerkt wordt door ethische integriteit en spirituele toeleg.³⁷ Ten tweede en meer intrinsiek, de ‘eerste filosofie’ die het goddelijke schouwt, is zelf een *praxis* die overeenstemt met het hoogste goed en om die reden het hoogste geluk van de mens is. Het schouwen van het goddelijke (*theoria*) is de hoogste act, die zelf wérkelijk goddelijk is.³⁸ De filosoferende Grieken, vooral de Stoïcijnen, zagen de homerische *muthoi* als verbeelding van de godmenselijke werkelijkheid.³⁹ Want al distantieert het kritisch denken en spreken over God zich van het *muthologeîn* als een al te menselijke verbeelding van de goddelijke werkelijkheid,⁴⁰ toch wordt de *muthologos* beschouwd als een voorwetenschappelijke filosoof. De minnaar van de *muthos* is immers, zoals wij zagen, op een of andere manier een minnaar van de wijsheid, omdat zijn beeldend spreken over God gedreven wordt door verwondering.

De drie beschreven vormen van *theologia* verwezenlijken weliswaar zichzelf in drie verschillende elementen – *muthos*, *praxis*, *logos* – in feite komen ze elkaar voortdurend tegen: de vrome *praxis* wordt gevoed door de mythen; de *muthoi* zoeken hun publiek in de polis; de filosofen kunnen niet buiten de taal van de dichters en beoefenen de vrome *praxis* die zij bekritisieren. Feitelijk hangen de drie vormen onderling samen.

Een poging deze drie vormen van theologie naar elkaar toe te denken was de zogenaamde *theologia tripartita*, wijd verspreid vóór het begin van onze jaartelling.⁴¹ Al weten wij weinig over de plaats en de tijd van ontstaan, een belangrijke representant is Marcus Terentius Varro. Via een hermeneutische versleuteling brengt hij de dichterlijke *muthos*, de burgervroomheid en de filosofische rede op één noemer.⁴²

2. PAULUS IN ATHENE

Wanneer het christendom op het toneel verschijnt, ontmoet het de drie beschreven vormen van theologie. We zien dat gebeuren in de *Handelingen van de Apostelen*, waar verteld wordt over het verblijf van Paulus in Athene, de metropool van het Griekse geestesleven.⁴³

Centraal in de vertelling, die gezien kan worden als het ‘hoogtepunt van *Handelingen*’,⁴⁴ staat de vrome *praxis*, de *eusebeia* van de Atheners. De geest van Paulus wordt ‘geprikkeld’⁴⁵ door de ‘godenbeelden’ en ‘altaren’ die hij verspreid ‘over heel de stad’ tegenkomt (Hnd 17,16).⁴⁶ Tijdens zijn toespraak op de Areopaag gaat hij op deze waarneming nader in: ‘Burgers van Athene, ik zie dat jullie in alle opzichten schroomvol tegenover het goddelijke staan.’⁴⁷ Want toen ik rondliep en zorgvuldig keek naar wat jullie vereren,⁴⁸ trof ik zelfs een altaar aan met het opschrift: “Aan een onbekende God” (Hnd 17, 22-23).

Men betwijfelt of er inderdaad altaren waren met zulke opschriften.⁴⁹ Voor de vertelling is dat niet zo belangrijk. Want het verhaal creëert door te spreken over een ‘onbekende God’ voor de toehoorder een lege plek in het netwerk van devotionalia dat ‘heel de stad’ omspant. Wie zou die ‘onbekende God’ zijn?

De onbekendheid van deze God kan vanuit verschillende perspectieven worden verstaan.⁵⁰ Allereerst is er het perspectief van de Atheners: zij vereren een God 'zonder hem te kennen' (Hnd 17,23). Hun *eusebeia* bracht hen er immers toe – voor de zekerheid, want de vrome *praxis* is zeer nauwgezet, op het scrupuleuze af – een altaar toe te wijden aan een God die zij mogelijkwerijs over het hoofd hadden gezien, een 'onbekende God'. Vanuit het perspectief van Paulus is de 'onbekende God' niet bekend bij de Grieken en Romeinen, maar wel bekend bij de joden: 'Wat jullie vereren zonder het te kennen kom ik jullie verkondigen' (Hnd 17,23). Binnen deze twee perspectieven opent zich nog een derde perspectief: de 'onbekende God' is zo intiem met ons bestaan verweven, dat wij Hem nooit vóór ons kunnen krijgen als een object: 'Want Hij geeft alle mensen leven en adem, ja alles' (Hnd 17,25), Hij is 'niet ver van ieder van ons, want in Hem leven wij, bewegen wij en zijn wij' (Hnd 17,27-28). De onbekende God is 'onbekend', omdat Hij onmiddellijk met ons eigenste leven verweven is. Maar precies deze intieme nabijheid – *intimior intimo meo* – laat tegelijk een spoor van onrustig zoeken achter in de ziel: 'God maakte het zo, dat wij Hem zouden zoeken en Hem al tastend zouden vinden' (Hnd 17,27). Dit derde perspectief, dat zich binnen de perspectieven van de Atheners en Paulus aandient – het perspectief van Gods 'onkenbare' nabijheid – geeft aan het verhaal een paradoxale wending: de onbekende God die als een lege plek verschijnt aan de rand van het volle netwerk van vrome praktijken, openbaart zich in het verhaal als de universele God,⁵¹ die het centrum vormt van heel de schepping, naar wie 'het hele mensengeslacht' op zoek is.⁵²

De vertelling van Handelingen brengt ons bij de theologische kern van de vrome *praxis*: voorbij het netwerk van devotionalia, voorbij ook de missionaire interactie tussen Paulus en de Atheners worden de lezers bij de 'onbekende God' gebracht die ons meer nabij is dan wij onszelf nabij zijn, 'want in Hem leven wij, bewegen wij en zijn wij' (Hnd 17,28). De *eusebeia* van de Atheners blijkt een vorm van elementaire spiritualiteit te zijn die 'het hele mensengeslacht' eigen is: 'dat ze God zouden zoeken en Hem tastend zouden vinden.'⁵³

Een tweede vorm van theologie die Paulus tegenkomt in Athene, is die van de filosofen, waarvan twee scholen met name genoemd worden: 'enigen van de epicurische en stoïsche filosofen' (Hnd 17,18). De stoïcijnen, rond 300 gesticht door Zeno, waren religieus ingestelde filosofen, terwijl de epicuristen, in diezelfde tijd gesticht door Epicurus, uiterst sceptisch stonden ten opzichte van de traditionele godsdienstigheid.⁵⁴ Deze filosofen gaan met Paulus 'in gesprek'.⁵⁵ Zij nemen hem mee naar 'het midden van de Areopag' waar hij, als een Griekse redenaar, zijn 'nieuwe leer' kan toelichten (Hnd 17,19 en 22). Paulus krijgt zelfs Socrates-achtige trekjes, wanneer zijn gesprekspartners hem lijken te beschuldigen van het theologisch vergrijp waarvoor Socrates de doodstraf kreeg: 'Hij schijnt een verkondiger van vreemde goden te zijn' (Hnd 17,18).⁵⁶

Behalve de uitdrukkelijke enscenering – Paulus als een soort Socrates in debat met Griekse filosofen – is er impliciete communicatie met de filosofische theologie. Allereerst valt het op hoe het hele gebeuren cirkelt rond het woordveld ‘weten’: de filosofen willen ‘weten’ waar Paulus het over heeft (Hnd 17,20); ze zijn ‘nieuwsgierig’ (Hnd 17,21); Paulus ‘beschouwt’ nauwkeurig de vrome *praxis* (Hnd 17,23); hij wordt getroffen door een ‘onbekende’ God, die de Atheners ‘zonder het te weten’ vereren (Hnd 17,23); er is sprake van ‘onwetendheid’ (Hnd 17,30). Alles staat in het teken van ‘weten’ (*gnōnai*). Ten tweede, Paulus laat zich apofatisch uit over God: Hij woont ‘niet in tempels die door mensenhanden zijn gemaakt’ (Hnd 17,24); Hij laat zich ‘niet bedienen door mensenhanden alsof Hij iets nodig had’ (Hnd 17,25) en ‘het goddelijke lijkt niet op goud of zilver of steen, een maaksel van menselijke kunst of uitdrukking’ (Hnd 17,29). Dit stemt overeen met de filosofische kritiek op het al te menselijke in de Godsvoorstelling. Door deze kritiek over te nemen maakt Paulus ‘de Griekse filosofie tot bondgenoot’, ervan uitgaande ‘dat de (stoïcijnse) filosofie nuttig is bij het terugdringen van het heidense volksgeloof in de goden’.⁵⁷ Ten derde, de uitspraken waarin Gods nabijheid ‘bij ieder van ons’ en de verwantschap van de mensen aan God worden uitgedrukt (Hnd 17,27–28), sluiten sterk aan bij de stoïcijnse filosofie. Zo zegt Seneca: ‘God is nabij, is met jou, is binnenin.’⁵⁸ Zo zien we hoe de vertelling in *Handelingen* aansluiting zoekt bij de *theologia* van de Griekse filosofen.

De derde vorm van theologie die we in Athene tegenkomen, is die van de dichters. Om te adstrueren hoe nabij God is, ‘in wie wij leven, bewegen en zijn’,⁵⁹ citeert Paulus de Griekse dichter Aratos: ‘Wij zijn van zijn geslacht’ (Hnd 17,28).⁶⁰ Aratos staat hier *pars pro toto* voor ‘enigen van jullie dichters’ (Hnd 17,28), als wil Paulus zeggen, ‘dat er bij de dichters meer citaten met dezelfde strekking te vinden zijn, ook al citeert hij maar één tekst.’⁶¹

Paulus gaat in zijn toespraak ver mee met de dichterlijke *muthos*. Deze *muthos* bevestigt niet alleen wat ervóór staat – dat wij in God leven, bewegen en zijn – maar zet een stap verder: wij zijn van Gods geslacht! Het meest merkwaardige volgt nog: ‘Omdat wij dus van Gods geslacht zijn, mogen wij niet denken dat het goddelijke lijkt op goud, zilver of steen, een maaksel van menselijke kunst en vindingrijkheid’ (Hnd 17,29). Hier ondermijnt de dichterlijke theologie haar eigen ‘kunst en vindingrijkheid’ op grond van het feit dat de beeldloze (en inzoverre ‘onbekende’) God en de beeldende mens van hetzelfde geslacht zijn – een moeilijk te doorgronden paradox die in de geschiedenis van het christendom voortdurend terug zal keren in kwesties rond ikonen en heiligenbeelden.⁶²

Maar er speelt nog iets anders in het betoog van Paulus. Wie aandachtig luistert, hoort hoe de dichterlijke *muthos*, die spreekt over de verwantschap tussen God en mens, wordt vereenzelvigd met het Bijbelse spreken over de scheppende God. Verschillende wendingen in de toespraak zijn immers impliciete verwijzingen naar de Schrift: God die

‘de wereld heeft geschapen’ (v. 24; zie W 9,9; 2 Mak 7,23; 2 Mak 5,25); en ‘alles wat daarin is’ (v. 24; zie Js 42,5 LXX); God die ‘Heer is over hemel en aarde’ en niet woont in ‘met mensenhanden gemaakte tempels’ (v. 24; vgl. Js 66,1-2); God die ‘adem en leven geeft aan alles’ (v. 25; vgl. Gn 1,26-29) en niet ‘ver weg is’ (v. 27; Dt 30, 11); God die ‘niet lijkt op goud of zilver of steen’ (v. 29; vgl. W 13,10-14,2; 15,7-17). Al deze Bijbelse toespelingen plaatsen de dichterlijke *muthos* – ‘Wij zijn van zijn geslacht’ – binnen het Bijbelse spreken over God.

Nadat Paulus – in gesprek met de vrome *praxis*, de dichterlijke *muthos* en de filosofische *logos* – de christelijke theologie van een scheppende, intiem nabije, beeldloze God naar voren heeft gebracht, wendt hij zijn aandacht af van het begin en het verleden (de tijd van ‘onwetendheid’ v. 30), om zijn blik te richten op het einde (de ‘dag’ van het eindoordeel; v. 31): de scheppende en wezensnabije God wil allen redden uit de dood, zoals Hij Jezus redde, en daarom ‘beveelt Hij nu de mensen, dat zij zich allen bekeren’ (Hnd 17,30). Hier breekt het gesprek af. Slechts enkelen volgen Paulus op dit punt (Hnd 17,32-34).

Voor ons is van belang, dat het verhaal in *Handelingen* laat zien, hoe het vroegste christendom de drie gangbare vormen van theologie tegenkomt en hoe de christelijke (missionaire) theologie deze tracht te lezen en te harmoniseren vanuit Gods scheppende nabijheid en verwantschap, een primordiale spiritualiteit, die zijn kern vindt in de omvorming in schepping, maar die ver verwijderd lijkt van de omvorming in heerlijkheid waar Paulus eigenlijk over wil spreken.⁶³

Zoals gezegd, voor ons is van belang dat het vroegste christendom de driedelige theologie van de hellenistische wereld en de drie vormen van theologie die zich daarin aandienen (de burgervroomheid, de filosofie, de dichters), erkende als serieuze gesprekspartner waar het gaat om het nadenken over God.⁶⁴ Precies die driedigheid zullen we in de christelijke theologie en spiritualiteit gedurende haar geschiedenis in steeds wisselende gestalten tegenkomen.

3. FUNDAMENTELE SPIRITUALITEIT

Vroegchristelijke denkers als Justinus Martyr (rond 155) en Athenagoras (rond 175) sloten zich aan bij de theologie van de Griekse filosofen die de onwaarheid van de dichters aan het licht hadden gebracht. Zij beschouwden deze denkers als christenen *avant la lettre*. Zelf sierden zij zich met het epitheton ‘ware filosofie’.⁶⁵ De weerzin tegen de dichterlijke theologieën was zo groot, dat men, vooral in het westen, de term ‘theologie’ vermeed en de voorkeur gaf aan ‘filosofie’, zelfs als het ging om reflecties op het ascetisch-contemplatieve leven.⁶⁶ In het oosten lag de zaak anders. De controverse met de Arianen in de vierde eeuw had de Griekse vaders gedwongen scherp na te denken over het goddelijk geheim. Hierdoor kreeg ‘theologie’ – vaak afgewisseld met ‘filosofie’ – de positieve betekenis van mystieke Godskennis, ingebed in een ascetische leefstijl.⁶⁷

Of men nu spreekt over ‘filosofie’ of ‘theologie’, de essentie is: zuiver naar God toe denken. ‘Zuiver’, dat wil zeggen: niet vermengd met vooroordelen, projecties en belangen, vrij van wat oneigenlijk is en oprecht afgestemd op de Werkelijkheid die te denken geeft. ‘Naar God toe’, want men zag dit denken als een weg die gegaan moest worden via zorgvuldig bevestigen, ontkennen en overtreffen. ‘Denken’ betekent in dit verband: met gebruikmaking van de *logos* – de menselijke rede en het menselijk spreken – waarbij men zich bewust was van de grenzen van beide. Gregorius van Nazianze (330-390), ‘dé theoloog’, zegt: ‘Plato, de theoloog van de Grieken, leerde dat het moeilijk is God te begrijpen, maar onmogelijk Hem in woorden uit te drukken. Volgens mij is het echter onmogelijk Hem in woorden uit te drukken, maar nog veel moeilijker Hem te begrijpen.’⁶⁸ Om beter te verstaan wat dit zuiver naar God toe denken inhoudt, verdiepen wij ons in twee paradigma’s: de *theologia mystica* van Dionysius de Areopagiet en de *theologia speculativa* van Thomas van Aquino.

Het Griekse geschrift *De theologia mystica*, dat rond 500 in een Syrisch-christelijk milieu door een onbekende auteur werd geschreven, is gering van omvang, maar heeft een enorme invloed uitgeoefend op vrijwel alle mystieke theologieën. Het tractaat is een leergesprek tussen Dionysius – de gefingeerde leerling van Paulus na zijn rede op de Areopag – en Timotheüs die bezig is het laatste stuk van de kenweg naar God af te leggen.⁶⁹ Dionysius spoort Timotheüs aan alles achter zich te laten, zoals indertijd Mozes, toen deze de berg Sinai beklom, om zo vrij te komen voor die straal van goddelijk duister.⁷⁰ Hoe ziet de mystieke kenweg van Timotheüs eruit?

Het eerste dat hij moet leren inzien is: alles, van hoog tot laag, vloeit voort uit de eerste Oorzaak, die daarin uitvloeënd aanwezig blijft. Dit is de bevestigende weg: ‘Zo spreken wij uit dat de Oorzaak van alles, die boven alles is, niet zonder zijndheid is en niet levenloos en niet geestloos.’⁷¹ Alles legt op een of andere wijze getuigenis af van een Bron waaruit alles voortkomt. De zijnden die hoger worden geacht – bijvoorbeeld leven en geest – moeten ook meer bevestigd worden als voortkomend uit de ene Oorsprong, dan de lagere zijnden.

Het tweede dat Timotheüs moet leren doorzien is: de eerste Oorzaak lijkt op geen enkele wijze op wat eerder bevestigd werd. Dit is de weg van de ontkenning, ook wel de weg van de weglating genoemd: ‘Wij spreken uit, dat de Oorzaak van alles die boven alles is (...) niet lichaam is, dat zij niet houding en niet kwaliteit of kwantiteit of massa is.’⁷² Deze loslating betreft niet slechts de lager geachte zijnden, maar evenzeer het geheiligde, het zuiverste, ja zelfs het goddelijke. Alles gaat binnen ‘in het duister waar werkelijk is, zoals de geschriften zeggen, Degene die aan alles voorbij is.’⁷³ Ook de veilig gewaande kenstructuur zelf – de band tussen object en subject, tussen zien en gezien-zijn – gaat binnen in het duister van de kennisloosheid.⁷⁴

Voordat we het derde leerpunt bespreken, is het van belang de samenhang tussen de twee genoemde inzichten te benadrukken. Timotheüs moet leren bevestigen én ont-

kennen in één denkbeweging: 'Je moet van de Oorzaak alle bepalingen vanuit de zijnden bepalen en bevestigen, omdat ze van alles de Oorzaak is, maar je moet diezelfde bepalingen ook en meer gepast weer ontkennen, omdat ze de Oorzaak boven alles is.'⁷⁵ Dit zorgvuldig bevestigen in het ontkennen en ontkennen in het bevestigen – een uiterste zuivering – brengt Timotheüs aan de rand van de allerduisterste 'plaats' waaraan voorbij de niet-plaats zich bevindt waar God – alles voorbij – is.

Hier dient zich het derde inzicht aan: het eigenlijk mystieke ligt voorbij bevestigen en ontkennen: 'Denk niet dat de ontkenningen strijdig zijn met de bevestigingen, maar veeleer dat boven alle wegneming (*sterèsis*) de Oorzaak is die zowel boven alle weglating als alle bepaling is.'⁷⁶ Binnengevoerd worden in dit 'alles voorbij' is de vereniging met God, de vergoddelijking (*theosis*). Vandaar dat Dionysius eindeloos de wending 'meer dan' herhaalt: meer dan zijnd, meer dan goddelijk, meer dan goed, meer dan onkenbaar, meer dan licht, meer dan schoon, meer dan vervullend, meer dan geest.⁷⁷ Het traktaat eindigt dan ook aldus: 'Er is van de Oorzaak helemaal geen bepaling en geen wegneming. Wanneer we bepalen en wegnemen wat uit haar voortkomt, bepalen wij haar niet en nemen wij haar niet weg. Want boven alle bepaling is de volmaakte en enige Oorzaak van alles en boven alle wegneming is het bovenuitgaan van wat zonder meer van alles bevrijd en alles voorbij is.'⁷⁸

De *Summa theologiae* van Thomas van Aquino bestaat uit drie delen: 'Wij zullen ten eerste handelen over God, ten tweede over de beweging van de redelijke schepselen naar God toe, ten derde over Christus die, als mens, voor ons de weg is om God te naderen'.⁷⁹ Traditioneel plaatste men de spiritualiteit binnen het tweede deel, de *theologia practica*. Daarin bespreekt Thomas, hoe de wil en de passies kunnen worden afgestemd op God als het einddoel van de mens, en meer in het bijzonder, hoe binnen het bestek van de goddelijke deugden (geloof, hoop en liefde) de spirituele praktijken (godsdienstigheid, devotie, gebed, levensstaten en dergelijke) kunnen worden gezien. Deze plaatsbepaling binnen deel 2 maakt spiritualiteit tot onderdeel van de moraaltheologie, maar zij ziet over het hoofd dat zij reeds volop aanwezig is in deel 1, in de *theologia speculativa*. Thomas' theologie is spiritueel, omdat zij vóór alles (*principaliter*) over God gaat en over de schepselen voor zover zij naar God verwijzen als naar de oorsprong of het doel.⁸⁰

Hier begint dan ook het naar God toe denken van Thomas: voorzien hoe de werkelijkheid over zichzelf heen naar God verwijst. Thomas bewandelt hier vijf kenwegen. De eerste weg begint bij de ervaring van bewegen en bewogen worden. Waar komt al dit bewegen vandaan? Van een Beweger die zelf niet door iets bewogen wordt. De tweede weg begint bij het fenomeen inwerking: alles werkt op elkaar in, beïnvloedt elkaar. Dit geheel van werkingen hangt niet zomaar in de lucht. Er moet een eerste Oorzaak zijn die zelf buiten de reeks veroorzakingen staat, maar wel alles bewerkt. Het derde traject start bij de waarneming van komen en gaan. Dit roept het vermoeden op van een Wezen dat niet onderhevig is aan verschijnen en verdwijnen, aan toevalligheid. De vierde weg gaat

uit van de verschillen die wij waarnemen, wat ons op de gedachte brengt van een Wezen dat alle verschil op een onvergelykbare wijze overtreft. Het laatste traject gaat uit van een zekere doelgerichtheid in dingen, dieren en mensen. Dit doet denken aan een Doel dat voorbij alle doelgerichtheden heen trekt. Alle vijf denkbewegingen starten bij de ervaringswerkelijkheid die met waarnemingscategorieën wordt opgeroepen (*sensus, sensible, invenire in rebus, videre*). Maar onmiddellijk wordt de aandacht gericht op het zijn zelf (*actus essendi, energiea*) en op het netwerk dat de zijnden vormen, dat echter precies als zodanig niet in de lucht kan hangen, maar verwijst naar een aan-dit-alles-voorbij: een Oorzaak die zelf niet door iets anders bewogen, gevormd, ontwikkeld en gericht wordt, een Zijn dat bij wezen is (*actus purus, esse subsistens*).

Nadat Thomas langs vijf wegen heeft geconcludeerd dat God bestaat, bespreekt hij vervolgens wát God is aan de hand van een aantal eigenschappen (enkelvoudig, volmaakt, goed, oneindig enzovoort), om iedere keer uit te komen bij hetzelfde: 'Dat God door ons vanuit de schepselen gekend kan worden als beginsel en wel via de manier van de overtreffendheid en de wegneming.'⁸¹ Hier horen we in één zin de drievoudige kenweg die we ook bij Dionysius tegenkwamen. De *via affirmationis*, die bevestigt dat de schepselen veroorzaakt zijn en in hun veroorzaakt zijn door deelneming de act zelf van de Oorzaak zijn. De *via negationis*, die ontkent dat de aan God toegekende eigenschappen (oorzaak, zijn, eenheid, goedheid, waarheid, schoonheid enzovoort) niet kunnen worden toegepast op God. God is dit alles ánders, en wel zo anders dat wij niet weten hoe anders, omdat wij geen idee hebben van het verschil dat hier aan de orde is. De *via eminentiae* die meegeeft met Gods allesovertreffendheid, omdat God alles wat wij bevestigen-en-ontkennen, op een allesovertreffende wijze te boven gaat (*superexcedere, excessus*).⁸² De drie denkbewegingen grijpen voortdurend in elkaar en betreffen alle aspecten van de theologie. Of het nu gaat om Gods zijn of Gods eigenschappen, om zijn bestaan of zijn werken, om Gods Zoon of de Heilige Geest, om zijn schepping of zijn verlossing, 'deze driedigheid is een constant gegeven in alle werken van Thomas.'⁸³

Wat kunnen deze twee paradigma's betekenen binnen het kader van de hierboven geschetste situatie waarin de discipline van de spiritualiteit zich bevindt? Vier punten zijn volgens mij van belang.

Ten eerste, met deze twee paradigma's betreden wij de fundamentele spiritualiteit, die zich bezighoudt met het grondslagenonderzoek: theorievorming en methodologie.⁸⁴ De fundamentele spiritualiteit, die zich bevindt op het raakvlak van theologie en filosofie, beschouw ik als de grondslag voor het interdisciplinaire netwerk dat de discipline spiritualiteit nodig heeft. Dit zal nog duidelijker worden, wanneer wij straks spreken over de Bijbelse en de praktische spiritualiteit.

Ten tweede, de grondnotie 'ervaring' die de laatste decennia zo bepalend was voor de discipline spiritualiteit behoeft kritische doordenking. Het is de verdienste van dit concept, dat het spiritualiteit heeft losgemaakt uit het enge kader van een katholieke en

kloosterlijke setting. Bovendien opende het de ogen voor niet-religiegebonden vormen van spiritualiteit. De breedte van het groundbegrip lijkt de diepte van het fenomeen echter uit het oog te verliezen. Wanneer we kijken naar de twee geschetste paradigma's, dan zien we in beide gevallen een zeer brede start: Dionysius begint bij het panorama van de zijnden in de breedste zin. Thomas begint bij de werkelijkheid die we waarnemen (*sensus, sensible, invenire in rebus, videre* en dergelijke). Maar ze blijven daar niet bij staan. Zij ontwikkelen kenwegen, die, via een zorgvuldig samengaan van bevestigen, ontkennen en meegeven met de overtreffendheid, het kennen binnenvoeren in het gebied van het onbegrijpelijke, het geheim, de goddelijke werkelijkheid. Let wel, het is het begrip zelf dat wij ons gaandeweg vormen van de ervaringswerkelijkheid, waardoor wij worden weggetrokken uit haar eindigheid. Schillebeeckx zegt op dit punt zijn leermeester De Petter na: 'Mijn begrip heeft als het ware een innerlijke dynamiek: het verwijst, tendert over zijn inhoud heen naar het goddelijke, dat in het verlengde ervan moet liggen, maar de voorstellingsinhoud van mijn begrip zegt mij niets over de eigen goddelijke werkelijkheid die ik toch kennend bereik.'⁸⁵ In deze *docta ignorantia* wordt de ervaringswerkelijkheid die ieder moment door alles wat wij zijn in haar volle breedte wordt bevestigd, niet vernietigd of achter ons gelaten. Zij wordt ervaren niet dat te zijn waarnaar zij niet aflatend wijst: het onbegrijpelijke geheim van de goddelijke werkelijkheid. Terecht stelt Herbert McCabe dat Thomas met zijn Godsbewijzen niet bedoelde, 'God te verstaan maar slechts het bestaan van een geheim wilde bewijzen.'⁸⁶ Dit geheim dat God is, ontketent een denkbeweging, die door Karl Rahner een 'epistemologie' wordt genoemd: 'De onbegrensde transcendentaleiteit van het eindige (menselijke) subject in kennis en vrijheid, theorie en *praxis*, bestaat in de transcendentaleiteit, die iedere begrijpelijke bewering overstijgt door verder te vragen. Door zo verder en verder te vragen wordt de mens binnengeleid in wat wij het geheim noemen.'⁸⁷ De fundamentele spiritualiteit ontsluit in de 'ervaring' de dialogische diepte van het godmenselijk betrekingsgebeuren: 'De onbegrijpelijkheid van de grond van het menselijk bestaan is het geheim van God die zichzelf geeft in liefde in de meest onmiddellijke, gelukkig makende aanwezigheid.'⁸⁸

Ten derde, de notie 'zingeving' die met name het menswetenschappelijk spiritualiteitsonderzoek van de laatste decennia heeft aangestuurd,⁸⁹ dient in het licht van het bovenstaande te worden ontdaan van zijn eenzijdigheid. Natuurlijk, woorden als 'zin', 'zinvolheid' en 'zingeving' zijn bruikbare categorieën, want zij ontsluiten belangrijke ervaringsdimensies en doeloriëntaties. Maar geconfronteerd met de categorieën 'onbegrijpelijkheid', 'geheim' en 'goddelijke werkelijkheid' blijken zij een aantal aspecten naar de achtergrond te schuiven. Om te beginnen benadrukt 'zingeving' het positieve in de spiritualiteit, tegenover het onbegrijpelijke: voorbij iedere zijnsbepaling. Verder haalt 'zingeving' de actieve component in de spiritualiteit naar voren, dikwijls ten koste van de passieve component van zinaanvaarding. De belangrijkste eenzijdigheid is het antropocentrische van zingeving. In het duister blijft het zinoverstijgende geheim dat

God is en zichzelf meedeelt als onbegrijpelijke over-zin. 'Dit ene geheim heeft twee aspecten: God zelf als geheim en Gods zelfmededeling aan ons, waardoor Hij als het blijvende geheim onze intiemste werkelijkheid wordt.'⁹⁰ Hier verschijnt de zin als geheim-zinnigheid, die als goddelijke boven-zinnigheid – *superior summo meo* – op intieme wijze als zin-ervulling wordt ervaren: *intimior intimo meo*.

Ten slotte, de fundamentele spiritualiteit kan helpen de christelijke spirituele tradities, die nu doorgaans worden afgewezen vanwege hun vermeend positief-inhoudelijke voorstellingen, te ontsluiten. Karl Rahner stelt terecht: 'De christelijke traditie heeft altijd getuigd van deze ervaring en leer van de onbegrijpelijke God die op ons toekomt als geheim.'⁹¹ Dit geldt niet alleen voor enkele zogenaamde uitschieters als Meister Eckhart of Juan de la Cruz, het geldt bijvoorbeeld evenzeer voor Thomas van Aquino, die zonder meer stelt: 'De voor de mens hoogst bereikbare Godskennis is dat hij God niet kent.'⁹² En dit niet-weten houdt niet op, wanneer de openbaringswerkelijkheid in het spel komt. Schillebeeckx stelt: 'Het is juist de openbaring die ons doet weten welke verrassingen die eigen-goddelijke wijze van zijn, van goed zijn enzovoort, bezit voor het menselijk denken.'⁹³ In diezelfde geest zegt Rahner: 'Er kunnen in strikte zin alleen geloofsgeheimen zijn, waar God als God, dat wil zeggen: *als de onbegrijpelijke, zichzelf meedeelt*.'⁹⁴ Alle openbaringsgegevens staan in de christelijke spiritualiteit in het teken van Gods ondoorgrondelijk geheim. De filosoof Denys Turner stelt in zijn commentaar op Thomas, dat wij door de openbaring 'dieper dan anders het geval zou zijn, binnengeleid (worden) in de onkenbaarheid van de Godheid. Wij kunnen het misschien verrassend vinden dat genade en openbaring, epistemologisch gesproken, de dingen erger maken dan voor de rede het geval is. (...) Het gaat bijgevolg om een duisternis die voor christenen verdiept, niet opgeheven wordt door de Triniteit, geïntensifieerd, niet opgeheven door de incarnatie.'⁹⁵ Het is de hoogste tijd dat de fundamentele spiritualiteit, tussen theologie en filosofie, aan de 'epistemologie' waarover Rahner en Turner spreken, prioriteit geeft.

4. BIJBELSE SPIRITUALITEIT

Zoals de fundamentele spiritualiteit aanhaakt bij de Griekse filosofie (= *theologia*), zo wordt de Bijbel gezien als de nieuwe *muthos* en zijn de Bijbelse auteurs de nieuwe *muthologoi*, de ware theologen: Mozes,⁹⁶ de profeten,⁹⁷ David,⁹⁸ Christus en zijn apostelen.⁹⁹ Zo'n overgang van *muthos* naar Bijbel betekent continuïteit en discontinuïteit. Continuïteit: mythologie en Bijbel hadden een grote impact op de respectievelijke leesgemeenschappen; op beide tekstsoorten werd de allegorese toegepast; zoals de *muthoi* inwijdde in een goed en gelukkig leven, zo was de Schrift een mystagogie in de volkomen omvorming in God; beide leesgemeenschappen deelden in de 'hermeneutische cultuur', die de oude teksten (religieuze gedichten, orakels, gebeden, wetten, riten) zo las, dat ze de liefde voor de wijsheid en het goede spreken over God vormden.¹⁰⁰ Discontinuïteit: de Schrift is geen mythe, maar het woord van God; dat woord is niet alleen

inhoud, maar bovenal Gods zelfmededeling; het is niet alleen dichtelijke verbeelding, maar in hoge mate ook geschiedenis.

Het was voor de christelijke theologie een grote uitdaging de continuïteit én de discontinuïteit waar te maken: zo'n uitleg van de Schrift geven, dat daarin én de letterlijke én de historische én de allegorische én de mystagogische betekenissen evenwichtig tot hun recht zouden komen. Door de inspanning van velen werd gaandeweg het exegetisch programma van 'de vier Schriftzinnen' ontwikkeld.¹⁰¹ Begin en beginsel was de letterlijke betekenis (*pros rhêton*): die dimensie in de tekst die uitdrukkelijk is verwoord¹⁰² en die zich prijsgeeft in het 'zorgvuldig en zielsaandachtig'¹⁰³ lezen en interpreteren van woorden, zinnen en passages. Nauw hiermee verbonden is de historische dimensie (*kat'historian*), die niet alleen de vertelde feitelijkheden (waar of onwaar), maar vooral Gods geschiedenis met de mensen verwoordt: 'Het gaat erom de geest van de geschiedenis te begrijpen met behoud van de historische realiteit.'¹⁰⁴ Cruciaal is de allegorische lezing (*kat'allêgorean*). Een 'andere' dan de literair-historische leeswijze wordt beproefd, waarin de communicatieve dimensie van de Schrift wordt ontsloten en verkend: 'Wat er gebeurd is, hebben wij gehoord, laten wij nu gaan zoeken naar de betekenis.'¹⁰⁵ Is de overgang naar de 'andere' lezing eenmaal gemaakt en wordt zij steeds opnieuw voltrokken, dan ontvouwt zich gaandeweg de mystagogische betekenis van de Schrift, die de lezer binnenvoert in de opgang naar de vereniging met God (*kat'anagogen*). Dit is het einddoel (*telos*) van het exegetisch programma.

Dit programma, ontwikkeld door de scholen van Antiochië en Alexandrië, is tot uitbloei gekomen in de monastieke milieus. Tot in de middeleeuwen heeft deze Bijbelse spiritualiteit het landschap van de christelijke theologie bepaald: 'Theologia was wezenlijk Bijbelse interpretatie.'¹⁰⁶ Om beter inzicht te krijgen in de binnenkant van deze Bijbelse spiritualiteit, beschrijven wij kort twee paradigma's.

Het eerste paradigma is het dankwoord waarin Gregorius Thaumaturgus zijn leermeester Origenes prijst.¹⁰⁷ Hij beschrijft, waarschijnlijk enigszins geflatteerd, hoe het er in 240 aan toeging in de school van Alexandrië. In deze op Griekse leest geschoeide opleiding (*paideia*) werden de leerlingen getraind in logica en filosofie (hoofdstuk 7-12) en in literair-historische kennis aangaande 'ieder woord, barbaars of Grieks, mystiek of politiek, goddelijk of menselijk; van alle kanten keken zij ernaar en zij verkenden het in volle vrijheid. Zij deden hun voordeel met dit alles en verheugden zich in de rijkdom die dit betekende voor de ziel' (hoofdstuk 15). Kennis van de woorden en van de historische dimensie vormde voor Origenes de grondslag voor het hele verdere leerproces.¹⁰⁸

Beslissend voor de overgang naar de 'andere' lezing is volgens Origenes het besef persoonlijk aangesproken te zijn door wat er in de Schrift geschreven staat. Naar aanleiding van Johannes' verblijf in de woestijn en zijn geestelijke groei zegt Origenes: 'Laten we niet denken dat hier een simpel verhaal (*muthos*) over Johannes is opgeschreven, waarmee wij niets te maken hebben.'¹⁰⁹ De clou zit in de laatste woorden: 'waarmee wij

niets te maken hebben.' Beslissend is een persoonlijke, spirituele interesse. Naar aanleiding van het verhaal van Mozes bij de brandende braamstruik merkt Origenes op: 'Zoals ik al dikwijls gezegd heb, denk niet dat hier verhalen (*muthoi*) uit voorbije tijden worden verteld. Deze teksten leren je de zin van het leven, de beginselen voor je gedrag en de strijd om vertrouwen en kracht.'¹¹⁰ De spirituele betekenis van de Schrift (gedrag, motivatie, bestemming) opent zich, wanneer de lezer er met spirituele vragen binnengaat. Over de putten in Genesis zegt Origenes: 'Probeer ook jij een put te slaan in jezelf en een eigen bron aan te boren, zodat ook jij, als je het boek van de Schriften ter hand neemt, uit eigen aanvoelen een interpretatie naar voren kunt brengen.'¹¹¹

Door in te gaan op de hints van de 'andere' lezing – de allegorese – raakt de leerling gaandeweg steeds volkomener afgestemd op Gods stem in en door de Schrift, 'niet op een mens, ook al zouden allen van deze mens getuigen dat hij de wijste mens is, maar alleen op God en de profeten (die Gods woord spreken, kw)' (hoofdstuk 15). Nu is de Schrift de mystagoog geworden die de opgang van de ziel naar de omvorming in God (*theosis*)¹¹² en de gemeenschap met Gods Geest (hoofdstuk 15) begeleidt.¹¹³ Origenes, zo getuigt Gregorius Thaumaturgus, is deze 'opgang in het goddelijke' – zijn *anagoge* – ten einde toe gegaan, hij heeft 'de menselijke bestaanswijze overstegen voor een betere toestand.'¹¹⁴

De anagogische betekenis is de mystieke betekenis die verborgen is: 'Laten we God nu al bidden ons te helpen (...) de mystieke zin te ontdekken die als een schat in de woorden verborgen ligt'.¹¹⁵ De verborgenheid van de mystieke zin vloeit voort uit het feit dat deze betekenis verder ligt dan de literair-historische zin en daarenboven door haar mystiek-dialogische onmiddellijkheid niet kan worden geobjectiveerd. Zij is geheim (*mustèrion*). Daarom zegt Origenes in zijn Genesiscommentaar: 'Ik denk dat niemand eraan zal twijfelen dat deze verhalen (*muthoi*) in beelden, door middel van schijnbare maar niet echt gebeurde feiten, een aantal geheimen prijsgeven.'¹¹⁶

Het tweede paradigma is een gedeelte uit het Hoogliedcommentaar van Willem van St.-Thierry. In de joodse en christelijke exegese werd het Hooglied tot ver in de middeleeuwen gelezen als een allegorie van de godmenselijke liefde, ervan uitgaande dat er een diepe 'overeenkomst' is tussen de menselijke en godmenselijke liefde, ja, dat ze in de grond één liefde zijn (Mt 22, 37-40; 1 Joh 2-4). Willem becommentarieert uitvoerig deze woorden uit het Hooglied: 'De stem van mijn beminde, hier daar komt hij' (Hl 2,8). De Vulgaat leest: 'Vox dilecti mei; ecce iste venit.' Het commentaar van Willem is gebouwd op twee spanningsassen. De eerste is het binomium woord-stem. Onder 'woord' (*verbum*) verstaat hij de linguïstische vorm: een verzameling letters en lettergrepen, de literaire dimensie. De 'stem' (*vox*) is van een andere orde: de orde van de dialoog, dat wil zeggen: aanraking, zichzelf meedelen door zichzelf, 'gelaat'.¹¹⁷ Daarom noemt Willem de stem en het gelaat in één adem: de bruid verlangt naar 'zijn stem, zijn gelaat'.¹¹⁸ We mogen zeggen: het 'woord' is de letterlijke en referentiële, literair-histori-

sche dimensie van de Schrift. De stem is het woord, verstaan als godmenselijke dialoog. Het 'woord' is uitwendig (*lectio* en *meditatio*), de 'stem' is intimiteit, zuivere aangedaanheid (*affectio*). Op dit punt aangekomen brengt Willem de tweede spanningsas in: *ecce-iste*, hier-hij daar. 'Hier' betekent: waar de stem de bruid heeft geraakt, aan deze zijde van haar zelfheid, innerlijker dan haar zelfgeconstrueerde innerlijk. 'Hij daar' betekent: de Beminde buiten mij, zich aanbiedend aan mijn blik, mijn begrip, mijn oordeel, mijn waardering. Nu begrijpen wij het mystieke commentaar van Willem: 'Derhalve, wanneer de Bruid de stem hoort van de Bruidegom die komt, zegt zij: Hier! Wanneer zij het woord hoort van die er al is en met haar spreekt – alsof zij naar buiten wijst naar iemand die er is – zegt zij: Hij daar!'¹¹⁹ Het commentaar brengt ons in het gebied van de omvorming in liefde. Zolang de schriftlezing gericht is op het 'woord', de letterlijke en feitelijke inhoud, is er slechts uitwendig contact. Op het moment dat in en door het 'woord', de 'stem' wordt gehoord, waarin de Beminde zichzelf mededeelt, begint de omvorming in liefde. De Bruid verzucht – een onmiddellijk antwoord op de aanraking – *Hier*. Dit 'hier' is de stem van de ziel die onmiddellijk in het hart geraakt wordt. Daarom zegt Willem: 'Zij ziet Hem komen, wanneer zij het werk van zijn barmhartigheid in zichzelf ervaart, (...) wanneer zij in alles zowel werkelijk als gevoelsmatig zijn komen in haarzelf ervaart.'¹²⁰ Dit is de Schrift als stem van de Beminde. Deze stem is zijn gelaat, want zowel in de een als in de ander deelt de Beminde zichzelf onmiddellijk mee. Dit is het waarnaar de allegorese uitziet als naar haar vervulling: 'Daarom heeft iedere Bruid slechts dit ene verlangen, daarom haakt zij slechts naar dit ene: dat Jij haar gelaat zult drukken aan je eigen gelaat in een eeuwige kus van liefde. Dit betekent dat zij één geest wordt met Jou in de eenheid van de wil. Over de vorm van haar leven wordt krachtig de vorm van jouw liefde gedrukt met de hevigheid van een grote liefde. (...) Als dit alles zich voltrokken heeft over je Bruid, je vriendin, je schoonste, o Heer, tekent zich het licht van je gelaat af in haar toegewijde ziel en wordt haar vreugde in goede banen geleid.'¹²¹

Wat kan de Bijbelse spiritualiteit betekenen voor de situatie waarin de spiritualiteit zich bevindt? We gaan de kernpunten die we in onze probleemstelling noemden (interdisciplinariteit, de noties 'ervaring' en 'zingeving', de houding tegenover de traditie) succesievelijk na.

Ten eerste de Bijbelse spiritualiteit, door haar literaire en historische dimensie vanzelfsprekend verbonden met de gelijknamige disciplines, geeft diepte en richting aan het literair-historisch onderzoek en kan in die zin 'constitutief' worden genoemd.¹²² Wat betreft de literaire wetenschappen: de Bijbel vormt de kern van een collectie geschriften, waaronder rituele teksten, regels, spirituele (auto)biografieën, mystieke teksten, geestelijke geschriften, traktaten enzovoort.¹²³ Dit corpus is reeds decennia onderwerp van onderzoek, resulterend in kritische edities, dictionaires, wetenschappelijke commentaren en hermeneutische reflecties.¹²⁴ Van belang lijken die 'benaderingen die

de eindgestalte van teksten respecteren, zoals de narratieve kritiek, canonkritiek en intertekstuele interpretaties, alsmede die benaderingen die inzicht geven in het effect van een tekst op lezers, zoals lezergericht onderzoek'.¹²⁵ Van bijzonder belang is de pragmatiek, omdat zij oog heeft voor de dialogische dynamiek tussen lezer en tekst, met name voor de overgang van het (inhoudelijk) 'gezegde' naar het (communicatieve) 'zeggen',¹²⁶ wezenlijk voor het verstaan van de allegorese en de anagogische betekenis. Wat betreft het historisch onderzoek: gedurende de negentiende en twintigste eeuw hebben de historische wetenschappen een niet meer weg te denken bijdrage aan de discipline spiritualiteit geleverd.¹²⁷ Het historisch onderzoek is niet alleen van belang voor betrouwbare reconstructies van het verleden, maar het opent tevens de ogen voor de intrinsieke betekenis van de historische context,¹²⁸ voor de spirituele betekenis van alle-daagse praktijken,¹²⁹ en de binnenhorizon van spirituele vormen.¹³⁰

Ten tweede, de notie 'ervaring' krijgt vanuit de Bijbelse spiritualiteit, inclusief de daarmee verbonden literair-historische dimensie van de spiritualiteit, veel meer inhoud en concretie dan vanuit een hedendaags-synchroon perspectief mogelijk is. Belangrijker echter dan deze historische verbreding en verdieping is de kritische verruiming die de Bijbelse spiritualiteit biedt: de 'andere' lezing van teksten en geschiedenissen. De mystiek-dialogische lezing van teksten legt hun anagogische betekenis bloot. Het geheim dat God is, openbaart de grondeloze diepte van de menselijke ervaring: 'De grond van de mens ligt in de afgrond van het Geheim dat hem heel zijn leven begeleidt.'¹³¹ De Schrift heeft hier een specifiek mystagogische functie. Zij vormt niet alleen het referentiekader, is niet alleen de gids en levert niet alleen de taalschat, maar bemiddelt, blijkens de lezing van de grote mystieken, het oneindigheidsperspectief. Het oneindige wijken van God, wat de 'andere' lezing van de allegorese innerlijk beweegt, is dezelfde beweegreden die ten grondslag ligt aan het overdrachtelijk spreken van mystici.¹³² Uiteindelijk betekent 'anders' lezen geraakt en omgevormd worden door de ontmoeting met God.¹³³ De grensoverschrijdende betekenis van de Schrifttekst vloeit voort uit Gods oneindigheid die de geest van de mysticus raakt: 'Alle beelden, zelfs de goddelijke beelden, moeten genietigd worden, in zover de exegese zijn taak vervult de particulariteit van de geschapen natuur te nietigen.'¹³⁴ Mutatis mutandis geldt dit ook voor het lezen van 'geschiedenissen', met name van spirituele (auto)biografieën. Ook zij stellen het godmenselijk omvormingsgebeuren – op verborgen wijze aanwezig – present.¹³⁵ 'Even werkelijk als de geschiedenis en in het geval van de vita in het bijzonder de persoonlijke levensgeschiedenis van de heilige is ingebed in historische omstandigheden, zijn daarin tegelijk aan het werk – op verborgen of duidelijk zichtbare wijzen maar hoe dan ook beslissend – de wil en de kracht van God.'¹³⁶

Ten derde, de grondnotie 'zingeving' of 'betekenisgeving' duidt op een wezenlijke dimensie van het literair-historisch handwerk, dat er immers in bestaat 'betekenen' te reconstrueren en vast te leggen. De Bijbelse spiritualiteit – breed verstaan als joods-christelijke spirituele traditie – impliceert, door het fenomeen van de 'andere' lezing, de

ontsluiting van steeds nieuwe, onverwachte betekenissen. Dit fenomeen zit innerlijk vast aan ons voortdurend lezen en herlezen, interpreteren en herinterpreteren: 'Het benadrukt dat wij zien "als"'. Het geeft aan, dat wij voortdurend lezen; we moeten wel, want we zien "als". We lezen de wereld; een wereld waarin verschijnselen tijdgebonden zijn en derhalve nooit hetzelfde zijn van het ene moment naar het volgende. Schepping, allegorisch verstaan, is een werk dat nog steeds voortgaat. En niet te scheiden van deze voortgang is de betekenis van en in de wereld, die is ook voortgaand en onvolledig.¹³⁷ Dit fenomeen van de 'andere' lezing is gefundeerd in de tekst als tekst, die zich immers constitueert door zich los te maken van de auteur, de oorspronkelijke context en de eerste adressaten, een losmakingsproces door Ricoeur 'het merkteken van de spiritualiteit' van een tekst genoemd.¹³⁸ Overigens, het voortgaande lezen en interpreteren en de 'spiritualiteit' van de tekst als tekst maken de allegorie geenszins tot een willekeurige fantasterij. De allegorese laat zich immers leiden door het aristotelische grondbeginsel van de metaforiek: 'Op een juiste wijze een nieuwe betekenis ontdekken in een woord door het betreffende woord op iets anders te betrekken, bestaat in het doorzien van de overeenkomst.'¹³⁹ De 'overeenkomst' waardoor de allegorese in de Bijbelse spiritualiteit zich laat leiden, is gelegen in het feit dat de Schrift en de 'andere' lezing beide het godmenselijk betrekkingengebeuren betreffen. De eigenlijke beweging gaat uit van het geheim dat, zoals Rahner zegt, een 'epistemologie' van de transcendentie in gang zet die het literair-historisch kader aan alle kanten doet kieren: 'Transcendentie teruguit in het ontoegankelijke begin, transcendentie in wat in de grond een verzameling van mogelijke kenobjecten is, transcendentie voorbij het altijd particuliere object van de vrijheid in haar verwerkelijking, transcendentie boven en voorbij de beheersbare toekomst (in absolute hoop), transcendentie van de persoonlijke communicatie verder dan het concrete jij, dat als zodanig eenvoudig altijd een belofte inhoudt, nooit de absolute vervulling is. Geheim is de grond zonder meer, maar het onttrekt zich des te meer; het is het fundament zonder meer, maar we krijgen het niet in onze greep; het geeft zich *als* het alomvattend en blijvend geheim; wij kunnen er naartoe spreken, maar er niet werkelijk over spreken.'¹⁴⁰

Ten vierde, de Bijbelse spiritualiteit – pars pro toto voor de joods-christelijke spiritualiteit – biedt een alternatief voor de abstract-negatieve verhouding ten opzichte van de 'traditie' zoals deze in de verlichte moderniteit gecultiveerd wordt. Deze houding bedient zich van uiteenlopende strategieën: ontkenning, beschrijvingen die het achterlijke, achterhaalde, onderdrukkende of vervreemdende benadrukken, interpretaties die het godmenselijk betrekkingengebeuren buiten beschouwing laten, musealisering en dergelijke. Een kritisch-positieve verhouding ten opzichte van de traditie kiest een alternatief spoor: tekstkritische uitgaven; betrouwbare historische reconstructies en tekst-uitleg; toetsing van beschikbare 'andere' lezingen.

5. PRAKTISCHE SPIRITUALITEIT

In de christelijke spiritualiteit bestaat de spirituele *praxis* uit geestelijke oefeningen en deugden die vormgeven aan de godmenselijke betrekking.¹⁴¹ Het betreft hier een veelkleurig netwerk van praktijken: vormen van religieus leven, devoties, gebedsvormen, vormen van bezinning en concentratie, vormen van kunst en architectuur, ascetische praktijken enzovoort. In de Bergrede wordt deze spirituele *praxis* pars pro toto aangeduid met de triade: aalmoezen geven, bidden en vasten (Mt 6,1-18). De kern van deze triade wordt gevormd door de onbaatzuchtige liefde, paradigmatisch present gesteld in de aalmoezenpraktijk, een van de werken van barmhartigheid.

Wij beperken ons bij ons nadenken over de praktische spiritualiteit tot 'de werken van barmhartigheid', omdat hier volgens ons het meest pregnant het pluriforme weefsel van christelijke spirituele praktijken in beeld komt.¹⁴² Dat het hier om praktijken (*praxis*) gaat, blijkt duidelijk uit het vocabularium: werken (*opera*), werken van gerechtigheid (*opera justitiae*), werken van vroomheid (*opera pietatis*), oefeningen (*exercitia*), enzovoort.

In de loop van de tijd ontwikkelt de vormgeving van de barmhartigheid zich in drie richtingen. Aanvankelijk stonden de lichamelijke noden centraal, steeds cirkelend rond het zestel van Matteüs: hongerigen voeden, dorstigen te drinken geven, vreemdelingen gastvrij ontvangen, naakten kleden, zieken verzorgen en gevangenen bezoeken. Pas eind twaalfde eeuw werden de werken vastgelegd in het volmaakte zevental: de zes van Matteüs plus de doden begraven (Tob 12,13). Parallel aan de lichamelijke werken ontwikkelden zich vervolgens de geestelijke werken, in eerste instantie als variaties op de lichamelijke werken (geestelijk voeden, geestelijk te drinken geven, enzovoort), waarbij zich later het onderricht, de begeleiding, de goede raad en de vergeving voegden. Ten slotte ontwikkelden zich de werken van welwillendheid: steeds het goede voorhebben met alle mensen, zonder enig onderscheid, de ander broederlijk terechtwijzen en dergelijke.

Wanneer we kijken naar de binnenkant van deze vrome *praxis*, dan tekenen zich de volgende lijnen af. De werken van barmhartigheid trekken de beoefenaar weg uit een zondig leven en brengen in contact met Christus, 'die voor de drempel van je huis ligt, (...) die honger heeft, kou lijdt, niets heeft, vreemdeling is'.¹⁴³ Charles de Foucauld zegt in een van zijn laatste brieven: 'Er was, geloof ik, geen woord in het Evangelie dat een diepere indruk op mij heeft gemaakt en mijn leven meer heeft omgevormd dan dit woord: "Dat heb je aan mij gedaan"'.¹⁴⁴ Christus is incognito de arme en leidt degene die barmhartigheid doet, in het spoor van God: 'Waar God de zorg van de barmhartigheid ontmoet, daar herkent hij het beeld van zijn eigen goedheid'.¹⁴⁵ De werken van barmhartigheid zorgen ervoor, dat de andere geestelijke oefeningen (bidden, vasten en dergelijke) aanvaardbaar zijn in Gods ogen en dat wij de eindvoltooiing deelachtig worden. Ten slotte, de werken van barmhartigheid voeren binnen in de universele menslievendheid: 'Wij hebben dezelfde Schepper, dezelfde moeder aarde waaruit wij gevormd

zijn, dezelfde geestelijke waardigheid en dezelfde hoop op het toekomstig leven. (...) Wanneer je een mens ziet, zie je jezelf in hem. Ook de ellenden, de ziekten, de beproevingen van de ander moet je met goedheid bezien als het verdriet en het ongeluk van jou persoonlijk.¹⁴⁶

Om dieper inzicht te krijgen in de praktische spiritualiteit zullen we drie paradigma's nader bezien.

Het eerste paradigma laat zien hoe het vroegste christendom de spirituele praktijk, met name de praktijk van barmhartigheid, profileerde. Het eigene van de praktische spiritualiteit werd langs drie lijnen geprofileerd. Ten eerste, de spirituele praktijk tekende zich af ten opzichte van de sfeer van het verbale: horen, zeggen en leraren. Wat betreft het horen: het einde van de Bergrede, waarin 'doen' een sleutelwoord is (23×), spreekt duidelijke taal: 'Wie mijn woorden hoort en doet heeft zijn huis op rotsgrond gebouwd, wie mijn woorden hoort en niet doet heeft zijn huis op zand gebouwd' (Mt 7. 24-27; vgl. Dt 5, 27; Js 11, 6 en 8; Ex 24, 7). Wat betreft het zeggen: iemand had twee zonen; toen hun vader hun vroeg in de wijngaard te gaan werken, zei de een ja, maar deed nee, de ander zei nee, maar deed ja (Mt 21, 28-32). Het springende punt is het doen: 'Niet ieder die tot Mij zegt: Heer! Heer! zal het Rijk van de hemel binnengaan, maar wie de wil doet van de Vader in de hemel' (Mt 7, 21). Ook ten aanzien van het leraren tekent de eigenheid van het doen zich af. Van de Farizeeën geldt: 'Alles wat zij zeggen doe dat en onderhoudt dat, maar doe niet naar hun werken, want ze zeggen het wel, maar doen het niet' (Mt 23, 3). Het doen tekende zich niet alleen af ten opzichte van het verbale (horen, zeggen, leraren), maar ook ten aanzien van het cognitieve: weten en geloven. Bij het eindoordeel blijken zowel degenen die barmhartigheid bewezen als degenen die geen barmhartigheid bewezen, niet te weten dat ze met de Mensenzoon te maken hadden: 'Wanneer hebben wij Jou hongerig, dorstig, als vreemdeling, naakt en gevangen gezien?' (Mt 25, 31-46). Ze hadden het goede gedaan zonder te weten voor wie. En wat betreft het geloven: Jacobus stelt eenvoudig: 'Laat mij je geloof zien zonder de werken en ik zal je mijn geloof laten zien vanuit mijn werken' (Jak 3, 18). Ten slotte tekende het doen zich af ten opzichte van de waardering. Zo raadt de Bergrede aan de vrome praktijk (aalmoezen geven, bidden en vasten) niet te beoefenen 'om door de mensen gezien te worden' (Mt 6, 1-18). Je moet het zelfs niet doen om door jezelf gezien te worden: 'Laat je linkerhand niet weten wat je rechter doet' (Mt 6, 3). Op deze wijze werd de eigen sfeer van de praktijk uitgespaard ten aanzien van het verbale, het cognitieve en het evaluatieve.

Wat vormde het centrum van deze vrome praktijk? Alles draaide rond *chesed*, karakteristiek voor alle vormen van chassidisme:¹⁴⁷ gunnende liefde die oprecht vertederd is om de noodlijdende evenmens en zich concretiseert in werken van barmhartigheid.¹⁴⁸ De *chesed* van het Nieuwe Testament is overmatig: als iemand je op de rechterwang slaat, keer hem de linker toe; als iemand je onderkleed wil, geef hem ook je bovenkleed; vergeef niet zevenmaal, maar zeventig maal zevenmaal; enzovoort (Mt 5, 39-41; 6, 27;

18, 21-22).¹⁴⁹ De bron van deze overmatige goedheid is de barmhartigheid van God zelf: 'Wees barmhartig zoals jullie hemelse Vader barmhartig is' (Lc 6, 36), wat het einddoel van de vroomheid is: 'Wees volmaakt zoals jullie hemelse Vader volmaakt is' (Mt 5, 48). De spirituele praktijk onttrekt zich aan ieder menselijk opzicht, zij wordt in het verborgene verricht voor God alleen: 'Je Vader die in het verborgene ziet, zal het je vergelden' (Mt 6, 4.6.18). Ja, het is God zelf die de vrome praktijk draagt, bezielt en vruchtbaarheid geeft (zie: Mt 7, 17-20).

Het tweede paradigma is een variant op de universele menslievendheid, één van de werken van barmhartigheid, zoals we zagen. Het gaat hier om de 'goedwillende leek': iemand die 'van goede wil is' en het goede voorheeft met ieder. We vinden deze gestalte uitgebeeld in een gefingeerde dialoog met Meister Eckhart, een geschrift dat rond 1340 in Zuid-Holland werd vervaardigd.¹⁵⁰ Uit de 141 vragen en antwoorden blijkt dat de 'goedwillende leek' een vrouw is, die een contemplatief leven in de wereld leidt en door arbeid voorziet in haar eigen levensonderhoud (vraag 133). Zij maakt deel uit van een groep vrouwen die beraad houden in eigen kring en elkaar scholen in geestelijke leergesprekken (collaciën), begeleid door een ordesgeestelijke die hen verstaat (vraag 25). Haar vrome praktijk concentreert zich rond een geestelijk werk van barmhartigheid: de opvoeding. Zij begeleidt de jeugd om vanuit de door God gegeven goede wil uit te groeien tot 'de goddelijke minne' (vraag 4; 11-13; 25). Op grond van de goede wil, de vrome praktijk en de daaruit gewonnen 'wijsheid van de Heilige Geest' (vraag 73) meent zij rechtens te kunnen spreken over 'God en de hemelse dingen' (voorwoord). Het geestelijk gezag berust immers niet uitsluitend op theologische geleerdheid en Bijbelkennis, op 'de Heilige Schrift' en 'geletterdheid' (vraag 117).

Het is niet verwonderlijk, dat deze praktische spiritualiteit van een ongeletterde, een leek, een vrouw, in conflict komt met de clerus, door wie zij zich 'als een voetveeg' behandeld voelt (voorwoord). Wanneer een priester haar in een preek kapittelt en zij hem daarop aanspreekt, confronteert hij haar met haar ongeletterde lekenstatus. Hij houdt haar het Latijnse misboek voor en roept uit: 'Zie wat hier geschreven staat! Is het niet schunnig dat een leek mij tegensprekt?' (vraag 112; zie ook vraag 129).

Wij zijn hier getuige van een concreet geval van een breder verschijnsel in de laatmiddeleeuwen: tegenover de Bijbelse spiritualiteit van de monastieke milieus en de speculatieve spiritualiteit van de theologische faculteiten breekt een praktische spiritualiteit door, die aangeduid wordt met namen als 'volkstaaltheologie',¹⁵¹ 'vroomheidstheologie',¹⁵² en 'transformatietheologie'.¹⁵³ Hoe dan ook, het gaat om een eigen, 'op de *praxis* betrokken' vorm van theologie die 'in de laatmiddeleeuwse context sterk opkwam, toen de religieus-theologische vorming de overgang maakte van een verregaand klerikale, uitsluitend in de Latijnse taal doorgegeven vorming naar een vorming in de volkstaal, die de leken omvat'.¹⁵⁴

Een derde voorbeeld: gezichtsbepalend voor de werken van barmhartigheid is geworden de institutionalisering van de vrome praktijk in talloze congregaties die vanaf de twaalfde eeuw, mede onder invloed van de organisatiebehoefte van de opkomende stadscultuur, zijn gesticht.¹⁵⁵ Uiteraard waren ook vóór die tijd de werken van barmhartigheid institutioneel verankerd: notabelen die ziekenzorg opzetten, kloosters die gastvrijheid boden, gilden die de armenzorg regelden, broederschappen die begrafenissen verzorgden, enzovoort. Het nieuwe is dat de congregaties werden opgericht voor een werk van barmhartigheid, waarin men zich specialiseerde. Zo wordt de orde van de Heilige Geest opgericht voor de opvang van de armen (1160-1170); Johannes de Matha sticht de congregatie tot vrijkoop van de slaven (1194); er worden congregaties gesticht die zich inzetten voor de opvang van gasten en pelgrims. De bloeiperiode van de congregaties valt in de negentiende eeuw. Zij specialiseren zich in de ziekenzorg en het onderwijs.¹⁵⁶

Om inzicht te krijgen in de wijze waarop zo'n congregatie sprak en nadacht over haar eigen *praxis*, is het nuttig zich te verdiepen in de maandelijkse gesprekken die de Dochters van Liefde hielden onder leiding van hun stichter Vincent de Paul (1581-1660).¹⁵⁷ Wie hun gesprekken aandachtig bestudeert – het zijn er 141, zorgvuldig genoteerd door Louise de Marillac – ziet, hoe ongeletterde jonge vrouwen systematisch nadachten over hun werken met en voor de armsten en de zieken. Via een praktijkgerichte systematische reflectie – Waarom doen wij dit? Waar zitten we? Waar gaat het mis? Waar dreigt gevaar? Waardoor laten we ons leiden? Waarmee zijn de armen gediend? – reflecteerden de zusters kritisch op hun vrome *praxis*.¹⁵⁸ Kern van hun barmhartigheid was: 'De armen zijn onze meester, onze opdrachtgever. Wij moeten ze gehoorzamen. Het is niet overdreven hen zo te noemen, want in de armen hebben wij de Heer bij ons.'¹⁵⁹

De drie paradigma's voeren ons binnen in het gebied van de praktische spiritualiteit, die systematisch reflecteert op de spirituele praktijk. Wat betekent dit voor de situatie waarin de discipline spiritualiteit zich bevindt?

Ten eerste, de paradigma's laten het eigene van de spirituele praktijk en de daarin ontwikkelde vormen van reflectie zien. Thomas van Aquino ziet de spirituele praktijk als 'de praktische resonans' van de speculatieve theologie op het menselijk handelen.¹⁶⁰ Daarom behandelt hij de lichamelijke en geestelijke werken van barmhartigheid als een onderafdeling van de goddelijke deugden, in deel 2.¹⁶¹ Daarmee wordt de spirituele praktijk epistemologisch als uitvloeisel van de *theoria* gezien. Dit doet geen recht aan de eigenheid van de *praxis* en de haar eigen reflectievormen. Het is beter hier het spoor van Cusanus te kiezen. In zijn drie dialogen met de leek, *Idiota de sapientia*, *Idiota de mente* en *Idiota de staticis experimentis* (1450-1451), laat Cusanus, met name in de tweede dialoog, zien hoe het eigene (*idios*) van de alledaagse *praxis* (lepelsnijden) de leek (*idiota*) binnenvoert in de geheimen van de menselijke en goddelijke geest, niet afgeleid door 'uiterlijke' boekenwijsheid.¹⁶² Diezelfde epistemologie zien we in de spirituele praktijk

van de Moderne Devotie¹⁶³ en in de spiritualiteit van Ignatius van Loyola, die zich typeren laat als *contemplativus in actione*.¹⁶⁴ Deze epistemologie is hernomen door de bevrijdingsspiritualiteit: *contemplativus in liberatione*.¹⁶⁵ Met de spirituele *praxis* betreden we het gebied van de seculiere praktijken, waarbij momenteel met name het onderwijs,¹⁶⁶ de gezondheidszorg¹⁶⁷ en het bedrijfsleven¹⁶⁸ sterk in de aandacht staan van de menswetenschappen. In het licht van het bovenstaande betekent dit volgens mij, dat dit type onderzoek zich moet richten op de geëngageerde praktijk¹⁶⁹ daarbij geleid door een kritisch bijgestelde conceptualisering: 'Sociologen die beweren spiritualiteit te onderzoeken, zouden er goed aan doen hun werkdefinities van spiritualiteit eens tegen het licht te houden.'¹⁷⁰ Of met de woorden van Coleman: 'De sociale wetenschappers staan voor de uitdaging de vaak grove en simplistische indicatoren van spiritualiteit die men zo dikwijls aantreft in survey-onderzoek, kritisch te evalueren en over te schakelen op diepgaander etnografische, "verdichte beschrijvingen van spiritualiteit".'¹⁷¹ Het lijkt mij daarbij van belang het eigen 'idoom' (*idiotia*) van de *praxis* en het narratieve karakter van deze 'chassidische' vroomheid (*collatio*, leergesprek, begeleiding en dergelijke) te respecteren.¹⁷²

Ten tweede, de spirituele praktijk werpt een nieuw licht op de grondnotie 'ervaring'. Zij verdiept de ervaring, haalt haar primordialiteit naar boven en voert binnen in Gods verborgenheid. Wat betreft de diepgang: de ervaring als *praxis* leidt de aandacht af van het resultaatgerichte ervaringen opdoen en richt de blik op de voltrekking van de ervaring die gelukkig is met 'het doel van de *praxis* zelf'.¹⁷³ Hiermee komen wij dichterbij de grondbetekenis van 'ervaren': ergens doorheen gaan, doorleven, voltrekken.¹⁷⁴ Dit impliceert de notie 'weg' en 'reis' (varen), met alle 'gevaaren' (*periculum*), 'beproevingen' (*peirasmós*) en experimenten (*experimentum*) die daarbij horen, maar hoe dan ook leidend tot 'ervarenheid' (*experientia*).¹⁷⁵ Wat betreft de primordialiteit: de spirituele *praxis* vindt haar oorsprong in het doen zelf, zij is geen afgeleide van boeken of gedachten, maar verwezenlijkt zich in en door de doorleefde ervaring van het alledaagse bestaan zelf.¹⁷⁶ Dit is precies het eigene van de lekenspiritualiteit. Leek (*idiotia*) ben je niet, je wordt het, in het zoeken van de *praxis* zelf: 'Bij ieder doen begint dit zoeken opnieuw en niemand kan beweren deze doorschijnendheid (van het goddelijk licht in de dagelijkse *praxis*, kw) in bezit te hebben. Leek worden betekent dan: iedere keer opnieuw beginnen en nooit denken dat je een specialist bent in het schouwen van God.'¹⁷⁷ Wat betreft de verborgenheid van God: de spirituele *praxis* is niet blind. Wanneer zij zich inzet voor de ontrenten is er een innerlijk schouwen dat motiveert en richting geeft. Maar vanwege de onmiddellijkheid van de voltrekking is er geen objectkennis, zeker niet van God, die, zoals wij zagen, 'in het verborgene ziet'. Terecht zei Theo Beemer in zijn afscheidscollege: 'De strijd tegen het kwaad, tegen de beroving van het verschuldigde goed, en vóór het geboorterecht van de berooiden is een mystagogie, een inwijding in het mysterie van God. Het is een wijze om tot God te naderen en zich te bekeren tot de Verborgene.'¹⁷⁸ Dit raakt niet alleen de kern van de bevrijdingsspiritualiteit,¹⁷⁹

het verwoordt de theologische dimensie van alle authentieke spirituele *praxis*.

Ten derde, door de spirituele *praxis* wordt de notie 'zingeving' grondig opgebroken. Wij volgen op dit punt Emmanuel Levinas wiens filosofie gezien kan worden als een fenomenologie van de chassidische *praxis*.¹⁸⁰ Levinas gaat uit van het 'empirisch' gegeven, dat wij niet onverschillig blijven bij de aanblik van een mens die er ellendig aan toe is of ten gronde gaat aan zichzelf.¹⁸¹ Ik word onmiddellijk getroffen: nog vóór ik het wil of niet wil, ben ik al bewogen. Deze onmiddellijke aanraking is 'mijn verantwoordelijkheid voor hem'.¹⁸² ik heb al gereageerd, vóór ik het goed en wel besef. De ander tekent zich onmiddellijk in mijn verontrusting af. De verantwoordelijkheid die 'vóór mijn vrijheid ligt' en 'niet stamt uit de tijd van initiatieven', levert mij uit aan 'een mateloze verantwoordelijkheid'.¹⁸³ Als hier al sprake is van 'zingeving', dan wordt die gekenmerkt door verontrusting omwille van de ander: 'Onophoudelijke onrust van de verontrusting, uiterste passiviteit in de verantwoordelijkheid voor de verantwoordelijkheid voor de ander'.¹⁸⁴ Geen zin-voor-mij, maar zin-voor-de-andere, die mij 'mateloos' naar de ander trekt, in een 'mateloze verantwoordelijkheid, want deze groeit in de mate – of in de ontmatiging – waarin zij antwoord geeft'.¹⁸⁵ Deze 'zingeving' is volstrekt passief: wie nauwkeurig toeziet, merkt in deze (ver)antwoordelijkheid 'een nooit passief genoeg passiviteit van het verteerd worden door de ander. (...) Uiterste passiviteit in de mate (of in de ontmatiging), waarin de vrome toewijding aan de ander zich niet opsluit in-zich bij wijze van zielstoestand, maar waarin juist ook zij van nu af echt aan de ander gewijd is'.¹⁸⁶ Deze toewijding voltrekt zich in de verborgenheid van het geven zelf, 'eerder dan ieder willen en ieder thematiseren',¹⁸⁷ in het spoor van de Oneindige, 'die gehoord wordt voorzover ik, vóór ieder engagement, de ander antwoord'.¹⁸⁸

Ten vierde, de praktische spiritualiteit vormt, vanwege haar uiterste menslievendheid als verwezenlijking van de Godsliefde, waarschijnlijk de centrale toegang tot de joodse en christelijke spiritualiteit. Haar toegankelijkheid wordt bemiddeld door het narratieve karakter waarin deze primordiale spiritualiteit zich uitdrukt: verhalen, gelijkenissen, legenden, heiligenlevens en dergelijke. Het zal de kunst zijn deze chassidische vroomheid te ontsluiten zoals Martin Buber dat deed voor het Oost-Europees chassidisme: het geheim van de verkleving (*devekoet*) en vereniging (*jichoed*) met God ontwaren in het alledaagse leven van eten, drinken, slapen, dansen, gemeenschap, handel, helpen, werken, behoeften en drijven. Vooral het goedgeschreven heiligenleven is hier een belangrijk genre, omdat het leven van de heilige wordt verstaan 'als een leven waarin het mededogen voor de Ander hoofdkenmerk is, ongeacht wat dat van de heilige vergt'.¹⁸⁹ Het spannende van een echt heiligenleven is, dat nooit zeker is wat de ware motieven waren. God blijft verborgen. 'Zoals een detective waarin de oplossing van de misdaad nooit werd onthuld, omdat het nooit duidelijk werd of er een misdaad plaatsvond, zo blijft de identiteit van de heilige noodzakelijk geheim: er kon nooit worden vastgesteld dat er een heilige was of worden bewezen dat het primaat van de Ander de bron van het handelen was'.¹⁹⁰

6. CONCLUSIES

In de inleiding van deze studie formuleerden wij drie probleemvelden, waarmee de spiritualiteitsstudie te maken heeft: epistemologische, conceptuele en hermeneutische vragen. In de vorige paragrafen reflecteerden wij reeds tussentijds over de genoemde probleemvelden. In deze slotparagraaf brengen wij deze reflecties bijeen.

Wat betreft de epistemologische vragen: op grond van het voorafgaande meen ik een zodanige epistemologische structuur te kunnen ontwerpen, dat tegenover de divergerende versplintering en verkokering die nu het spiritualiteitsonderzoek bepalen, convergerende bewegingen in gang gezet kunnen worden, die zich gaandeweg uitwerken in een interdisciplinair netwerk. Dit epistemologisch ontwerp beschrijf ik stapsgewijs.

Stap 1. De driehoek, waarop het ontwerp steunt, bestaat uit de drie vormen van spiritualiteit die wij beschreven: fundamentele, Bijbelse en praktische spiritualiteit.

De fundamentele spiritualiteitsstudie geeft richting aan het onderzoek. Theo de Boer stelt, dat wetenschappelijk onderzoek meer is dan verbeelding, redenering en ervaring. Een waarheidliebende geest laat vragen toe als: wat is dit werkelijk? Waar leidt dit toe? Wat geeft leiding aan de gehanteerde concepten, percepties en argumentaties?¹⁹¹ De Bijbelse spiritualiteit staat *pars pro toto* voor het geheel van geschiedenissen en teksten die samen de joods-christelijke tradities vormen, waarvan de Schrift en haar receptie de ruggengraat vormen en die om een adequate hermeneutiek vragen.¹⁹² De praktische spiritualiteit beschrijft en interpreteert de spirituele *praxis*, die het steeds wisselende corpus van deugden en oefeningen vormt en waarvan de barmhartige liefde, met de haar eigen, vaak spaarzame articulatie en etiologie, de kern is. Samen vormen zij een intradisciplinaire driehoek: spiritualiteit als theologie. Bij stap 3 gaan we hier verder op in.

Stap 2. Wanneer we vanuit de geschetste driehoek als door drie vensters naar buiten kijken, zien we voor ons een veelheid aan academische disciplines die zich met spiritualiteit bezighouden. Vanuit de Bijbelse spiritualiteit zien we de literair-historische disciplines. De fundamentele spiritualiteit opent het zicht op de filosofische disciplines, met name metafysica, ethiek, antropologie en kosmologie. De praktische spiritualiteit biedt een perspectief op de sociologie, de psychologie en in het bijzonder de pedagogie, de beleidswetenschappen en de medische wetenschappen.

Het geschetste interdisciplinair netwerk ziet er als schema evenwichtig uit, in feite gaat het om ongelijksoortige relaties. De relatie tussen de fundamentele spiritualiteit en de filosofie heeft zeer oude papieren, zoals we gezien hebben. Er is de laatste eeuw op



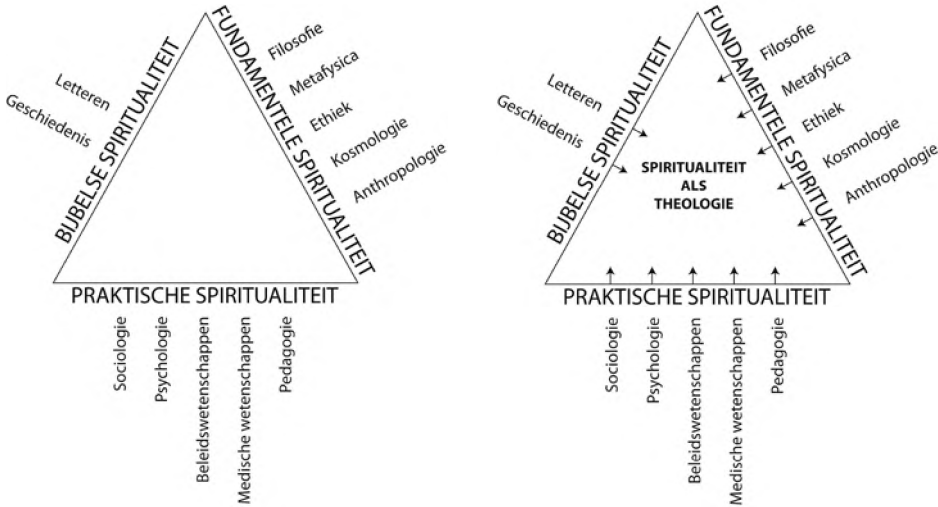
dit punt veel gebeurd.¹⁹³ Van belang zijn met name de godsvraag (metafysica), het deugdenleven (ethiek), de menselijkheid van de mens (antropologie) en de natuurwetenschappen (kosmologie).¹⁹⁴ Ook de relatie tussen spiritualiteit en de literair-historische wetenschappen heeft een grote staat van dienst.¹⁹⁵ In de Bijbelse spiritualiteit worden in toenemende mate de velden Bijbel, letteren en geschiedenis systematisch op elkaar betrokken, bijvoorbeeld in termen van receptie, intertextualiteit en cross-culturele studies. Een interessant gebied waar deze velden elkaar vanzelfsprekend doordringen, is de patristische spiritualiteit. Het meest ingewikkeld is de interdisciplinariteit vanuit de praktische spiritualiteit. Hier is de uitdaging het grootst, omdat de menswetenschappen (sociologie, psychologie, culturele antropologie, beleidswetenschappen, pedagogie en medicijnen) zich massaal op de spiritualiteit hebben geworpen, maar, zoals we zagen, versnipperd en verkokerd. Toch lijken er aanknopingspunten te zijn.¹⁹⁶ Een kritische doordenking van de notie 'zingeving' lijkt geboden. Daarmee zijn we bij de volgende stap gekomen.

Stap 3. Wanneer we vanuit de geschetste driehoek naar binnen kijken, zien we het theologische midden van de spiritualiteitsstudie, waar de Bijbelse, de fundamentele en de praktische spiritualiteit op elkaar inwerken onder het oogpunt van theologie: spiritualiteit als theologie.

Hoe zou zo'n interdisciplinair weefwerk eruit kunnen zien? In plaats van een abstracte beschrijving te geven, noem ik liever enkele namen die zich binnen de geschetste driehoek intradisciplinair met de kern van spiritualiteit hebben beziggehouden.

Binnen de joodse traditie denk ik aan Martin Buber, die zijn werken indeelde naar drie kanten: *Schriften zum Philosophie*, *Schriften zum Bibel* en *Schriften zum Chassidismus*. Eenzelfde driedigtheid kenmerkt het werk van Emmanuel Levinas: zijn filosofie van het Oneindige is onverbrekkelijk verbonden met zijn analyse van de onmiddellijke aanspraak van het gelaat en zijn talmoedische commentaren.¹⁹⁸ Michael Fishbane volgt de primordialiteit van de *praxis*-ervaring in de richting van de Tora en haar receptie, en omgekeerd: van de Tora naar het concrete leven nu.¹⁹⁹ Hijzelf zegt hiervan: 'Ik probeer de manieren waarop iemand een tekst leest en de manieren waarop iemand de wereld leest wederkerig op elkaar te betrekken.'²⁰⁰

Binnen de Nijmeegse context denk ik aan Piet Schoonenberg, die in zijn proefschrift, dat eindelijk na zestig jaar het daglicht zag, de *theologia speculativa* en de traditie (met name de Schrift, maar ook de geloofstraditie) zo naar elkaar toedacht, dat ze elkaar wederzijds doordringen, een benadering die al zijn latere werken zou bepalen.²⁰¹ Voor Karl Rahner is 'de ervaring, waar Ignatius van Loyola door de *Oefeningen* naar toe wil leiden en waarin hij binnen wil voeren',²⁰² een 'echte, oorspronkelijke ervaring van God'.²⁰³ Deze ervaring levert de grondstof die hij vanuit zijn filosofische theologie – een vertaling van de ignatiaanse onderscheidingswegen²⁰⁴ – mystagogisch verheldert.²⁰⁵ De systematische theoloog Bernard McGinn schreef een standaardwerk over de geschiedenis van de christelijke mystiek²⁰⁶ en houdt zich tegelijk intensief bezig met de



receptie van de Schrift.²⁰⁷ Michel de Certeau paarde een voortreffelijke kennis van de geschiedenis van de mystiek aan oorspronkelijke filosofische inzichten en een constante aandacht voor de alledaagse *praxis*.²⁰⁸

Dit zijn slechts enkele spiritualiteitswetenschappers die zich uitdrukkelijk bewogen binnen de geschetste driehoek: kennis van de Bijbel en de traditie, filosofisch-theologisch inzicht en betrokkenheid op *praxis* en ervaring. Bij allen stond de godsvraag centraal. Het zijn er slechts een paar. De lijst kan moeiteloos worden uitgebreid: Chenu, Congar, Lonergan, Schillebeeckx, Tracy, Schneiders, Sheldrake enzovoort. Zij allen concentreerden zich op de kern van de spiritualiteitswetenschap en hielden tegelijk het oog gericht op de volle breedte van de geleefde spiritualiteit. Spiritualiteit als theologie 'houdt de verschillende elementen bij elkaar en voorkomt dat de theologische onderneming uit elkaar valt in een verzameling semi-autonome disciplines: de Bijbelse, de historische, de systematische of de praktische discipline'.²⁰⁹

Stap 4. Wezenlijk voor de beoogde interdisciplinariteit is de dynamiek tussen wat er binnen en buiten de geschetste driehoek gebeurt. Deze dynamiek dient een tweerichtingsverkeer op gang te brengen en te houden. Daarbij hangt alles af van de intradisciplinaire driehoek: hebben zij – de Bijbelse, de fundamentele en de praktische spiritualiteit – het vermogen te bemiddelen tussen de disciplines binnen de driehoek en de spiritualiteit zoals die in de niet-theologische disciplines wordt beoefend buiten de driehoek? Kan er tussen deze twee velden op gang komen wat Alphonse De Waelhens indertijd voor de filosofie beschreef als het diachrone gesprek tussen de *philosophia perennis* en de buitenfilosofische invloeden, die deze continuïteit doorbraken, maar daarbij zelf op hun beurt niet onbewogen bleven voor de filosofische rede waarmee ze in

aanraking kwamen?²¹⁰ Iets dergelijks zien we op dit moment in de spiritualiteit. Er is enerzijds het continue, intradisciplinaire gesprek tussen spiritualiteitdenkers, dat tot uitdrukking komt in de generaties 'traktaten' over de spiritualiteit.²¹¹ Anderzijds wordt dit gesprek keer op keer ontregeld door synchrone spirituele ontwikkelingen, die echter precies daardoor geraakt worden door een spirituele logica, die hen afstemt op de theologale spiritualiteit. Zoiets maken wij op dit moment mee. Er is een hausse aan autonoom zich ontwikkelende spiritualiteiten, wat in uiteenlopend wetenschappelijk onderzoek zijn neerslag vindt. Deze beïnvloedt in sterke mate het 'klassieke', diachrone gesprek, maar blijft ook zelf niet onbewogen onder deze *spiritualitas perennis*.

Wat betreft de conceptuele vragen: wij hebben de twee gangbare grondnoties 'ervaring' en 'zingeving' reeds een paar keer kritisch besproken. Wij gaan dat hier niet nog eens herhalen. In deze slotparagraaf willen wij de achtergrond verwoorden van waaruit wij de grondnoties beoordeelden en de fundamentele, Bijbelse en praktische spiritualiteit naar elkaar toedachten.

Ten eerste, de achtergrond van waaruit wij de bestudering van de spiritualiteit bezien, is het dialogisch denken.²¹² Dit gezichtspunt is gerechtvaardigd, wanneer we kijken naar de drie vormen van spiritualiteitsstudie die wij bespraken. De Bijbelse spiritualiteit vat de Schrift en haar tradities op als woord van God. De praktische spiritualiteit is naar zijn chassidische kern gericht op de ander/de Ander. De fundamentele spiritualiteit denkt naar God toe. Tegen deze dialogische achtergrond doen de grondnoties 'ervaring' en 'zingeving' zich in eerste instantie voor als monologisch. Martin Buber beschouwt in *Ich und Du* 'ervaring' als de Ich-Es-houding bij uitstek. 'Ervaring' haalt de werkelijkheid van God, mens en wereld naar zichzelf toe en verdingelijkt die om haar voor zich te gebruiken.²¹³ Hieraan wordt niets veranderd, wanneer het gaat om 'innerlijke' of om 'geheime' (esoterische) 'ervaringen'.²¹⁴ Met 'zingeving' is het niet veel anders gesteld. Dit concept stelt de handelende persoon, die zin verleent aan zijn verleden, zijn heden, zijn toekomst, zijn leven centraal. Dit egocentrisme beschouwt 'zin' als 'iets dat men steeds weer grijpen en manipuleren kan, resulterend in een tijdruimtelijk continuüm zonder gaten, dat zijn leven op ieder punt en op ieder moment veilig stelt'.²¹⁵ Hiermee is echter – vanuit Buber gezien – niet alles over 'zin'-geving gezegd. Want wat (in Kantiaanse zin) 'ervaren' werd, dat wil zeggen: wat in categorieën van tijd, ruimte en oorzakelijkheid werd ingekaderd, ziet uit naar het ogenblik van de ontmoeting, waarin de oorspronkelijke 'zin' zich voor de 'schauwende' mens als jij kan openbaren.²¹⁶ Deze openbaring is de zin-géving vanuit het jij, die door mij wordt ondergaan. In het ervaren liggen derhalve 'de zin en de bestemming' besloten steeds weer bevrijd te worden uit de objectivatie: 'De vervulling van deze zin en van deze bestemming wordt verijdelde door de mens die zich met de het-wereld als een te ervaren en te gebruiken wereld tevreden stelt. Wat hij ervan begreep, houdt hij gevangen in plaats van het te bevrijden. Hij observeert het in plaats van het aan te zien. Hij benut het in plaats van

het te ontvangen.²¹⁷ ‘Ervaring’ en ‘zingeving’ zijn goede conceptualisering, mits ‘wederkerigheid’ en ‘zinontvangen’ – als contrapunten – serieus worden opgenomen in het filosofisch, literair-historisch en menswetenschappelijk onderzoek. Want beide samen – zin geven en zin ontvangen – maken deel uit van een dialogische spiritualiteit. Een spiritueel levend mens ‘weet, dat zijn sterfelijk leven naar zijn wezen een heen en weer gaan is tussen *jij* en *het*, en bespeurt hiervan de zin. Het is hem voldoende altijd weer de drempel van het heiligdom, waarin hij niet kon blijven, te mogen betreden. Ja, dat hij het steeds weer moet verlaten, behoort voor hem innig tot de zin en de bestemming van dit leven’.²¹⁸

Ten tweede, wij bezien het spiritualiteitsonderzoek procesmatig. Dit is gezien ons onderzoek van de Bijbelse, praktische en fundamentele spiritualiteit alleszins redelijk. We zagen, dat Thomas van Aquino zijn vijf zogenaamde Godsbewijzen ‘wegen’ (*viae*) noemt. Datzelfde geldt ook voor de bevestigende, ontkennende en overtreffende ‘wegen’ (*viae*). De grondnotie ‘ervaring’ lijkt het tegendeel te suggereren: ervaringen doe je immers op. Rahner zet menigeen op het verkeerde been, wanneer hij zegt dat een mysticus ‘iemand is die iets ervaren heeft’. Zo’n uitspraak trekt ‘ervaring’ in de sfeer van het incidentele en momentane. ‘Zingeving’ heeft dat iets minder, maar ook hier lijkt het te gaan om een afzonderlijke bezigheid. Vanuit de sociale wetenschappen zelf komt een kritiek op gang, die wijst op meer integratieve aspecten als *praxis*, toewijding, training, discipline, gemeenschap, inoefening en dergelijke.²¹⁹ Dit betekent een belangrijke aanvulling op de gangbare conceptualisering: het procesmatige in de ‘ervaring’ komt naar voren. Ervaring is immers, zoals wij zagen, ergens helemaal doorheen gaan, en dat betekent: op weg gaan, de weg gáán – met alle gevaren en beproevingen – en de weg ten einde toe gaan. Dit erdoorheen gaan moet dan betrokken worden op een levenspraxis waarin het niet alleen om mij, maar ook om de ander gaat, en niet te hooi en te gras, maar toegewijd en gestaag.

Ten derde, de grondnoties ‘ervaring’ en ‘zingeving’ roepen een werkelijkheid op die geheel doortrokken is van het menselijk perspectief: zover het oog reikt, geen God te bekennen. Dit is ook mogelijk de reden waarom deze noties zo’n brede receptie genieten: zij vermensenlijken de spiritualiteit. Ons onderzoek van de Bijbelse, de praktische en de fundamentele spiritualiteit heeft echter laten zien dat er steeds sprake is van een onderbreking van dit menselijk perspectief, een discontinu moment. Wat de fundamentele spiritualiteit betreft: de drie kenwegen naar God (bevestiging, ontkenning, overtreffing) worden door het moment van ontkenning, en daarna nog eens in de overtreffing (*excessus*), van hun rechtlijnige continuïteit ontdaan; de vijf Godsbewijzen wijzen voorbij de keten van eindige veroorzakingen. Wat de Bijbelse spiritualiteit betreft: deze wordt gekenmerkt door een vergelijkbare discontinuïteit, want na een fase van bevestiging (de literair-historische dimensie), wordt de overgang gemaakt naar de ‘andere’ lezing (*allegorese*), die voltooid wordt in de mystieke opgang (*anagoge*).²²⁰ Wat de praktische spiritualiteit betreft: het gelaat wordt niet ‘betekend door een teken in een systeem van tekens’, want het ‘rijst op aan het uiteinde van zijn teken, als de ogen die u

aankijken'.²²¹ Het onmiddellijke antwoord 'Hier mij!' is het spoor van de Oneindige: 'Zuiver getuigenis (martelaarschap, kw), dat niet getuigt van een voorafgaande ervaring, maar van de Oneindige, niet toegankelijk voor de eenheid van de perceptie, niet verschijnend, in wanverhouding met het tegenwoordige.'²²² Theo Beemer omschrijft de bevrijdingsspiritualiteit van Jon Sobrino daarom als 'een inwijding in het mysterie van God die zich verbergt'.²²³

Wat de hermeneutische vragen betreft: wij zagen hoe de hedendaagse westerse spiritualiteit, de zogenaamde 'nieuwe spiritualiteit', geneigd is haar heil te zoeken bij spirituele tradities die buiten de traditionele hoofdstromen van jodendom en christendom vallen. Men hoeft slechts een gemiddelde boekwinkel binnen te stappen, om te zien hoe oosterse, esoterische, antroposofische, humanistisch-psychologische en parapsychologische tradities de schappen vullen. Inhoudelijk zijn de gepresenteerde boeken dikwijls opvallend a-traditioneel en a-historisch, gericht op het eigen lichaam, het eigen milieu, het eigen zelf en het eigen zelfbewustzijn.²²⁴ Om tot begrip te komen van deze situatie, die niet alleen zichtbaar is in de boekhandel, maar duidelijk doorwerkt in de diverse vormen van spiritualiteitsonderzoek, lijkt het mij nuttig in het licht van onze analyses in de voorgaande paragrafen, enkele hermeneutische inzichten te formuleren. Wij gebruiken daarvoor als achtergrond de spirituele hermeneutiek die wij elders ontwikkelden.²²⁵ Wij onderscheiden drie aspecten: het voorverstaan, het eigenlijke lees- en interpretatieproces en de doorwerking.

Wat het voorverstaan betreft: de 'nieuwe spiritualiteit' en haar houding tegenover de traditie is een voortbrengsel van de moderne westerse mens. Datzelfde geldt voor de spiritualiteitsstudie voor zover zij uitgaat van ideeën als: 'mystiek is niet institutioneel gebonden' of van de dichotomie 'óf godsdienstig óf spiritueel', enzovoort. Zoals wij zagen, dit voorverstaan gaat terug op een denken dat getekend is door de idee van de mens als *causa sui*: ik ben de oorzaak van mijzelf.²²⁶ Deze idee kwam voor het eerst filosofisch tot uitdrukking in het *cogito sum* van Descartes: 'Ik ben denkend' en is mede gebaseerd op een abstract-negatieve houding tegenover 'voorgegeven zekerheden', met name ook, bij een verdere voortschrijding van dit denken, tegenover iedere voorgegeven traditie. De Verlichting heeft deze houding van a- en anti-traditionalisme bevorderd. In het huidige spiritualiteitsonderzoek zien we deze 'moderne' en 'verlichte' attitude op alle mogelijke manieren aan het werk. Het lijkt mij de opdracht van de spiritualiteit als theologie dit voorverstaan tot bewustzijn te brengen, en vervolgens lees- en interpretatiestrategieën te ontwerpen die de spirituele dimensie van de traditie onder de aandacht brengen. Daar komt nog een belangrijke implicatie bij. De idee van *causa sui* werd ook van toepassing geacht op God: God is degene die zich, in zijn wilsalmacht, handhaaft in het zijn, tegenover een voorondersteld en meegedacht 'niets'.²²⁷ Dit Godsbegrip had mede tot gevolg dat God en mens gezien werden als elkaars concurrenten, die zichzelf allebei in het zijn moeten handhaven. In feite echter was deze goddelijke *causa sui* niet meer

dan een almachtig eindig wezen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat dit alles ten slotte uitliep op: 'God is dood'. Evenmin is het vreemd dat de 'traditie' – in haar naar God toe denken, in haar luisteren naar het woord van God en in haar dienst aan God, en dit alles principieel verstaan als geheim en verborgenheid – als bedreiging van de menselijke vrijheid werd ervaren. De opdracht van de spiritualiteit als theologie is volgens mij: dit voorverstaan kritisch tegen het licht houden.

Wat het lees- en interpretatieproces betreft: de hermeneutische strategieën van de verlichte moderniteit zijn erop gericht de betekenisgeving te beperken tot literair-historische (re)constructies. Feitelijk wordt hiermee het betekenispotentieel dat ontsloten kan worden vanuit een 'andere' lezing (*allegorese*) en vanuit 'de opgang naar God' (*anagoge*), veronachtzaamd of afgewezen vanwege een te grote 'subjectieve betrokkenheid' of een ongewenst geacht 'gelovig binnenperspectief', niettegenstaande het feit dat de fenomenologie reeds een eeuw geleden grondige kritiek heeft geuit op de zogenaamde 'objectiviteit'.²²⁸ Wat betreft het 'binnenperspectief', de hoogbloei van het historisch-kritisch Bijbelonderzoek, dat vanuit een 'buitenperspectief' pretendeerde te zijn verricht, blijkt achteraf medebepaald te zijn door het 'binnenperspectief' van een anti-judaïstisch superioriteitsgevoel, waarin het christendom oplicht tegen de donkere achtergrond van het Spätjudentum.²²⁹ Intussen zijn er in de literaire wetenschappen ontwikkelingen gaande, die openingen bieden voor een allegorische en anagogische leeswijze, in een evenwichtige samenhang met het literair-historische onderzoek. Ik denk bijvoorbeeld aan de *reader-response*-theorie, aan de pragmatiek en aan het intertekstualiteitsonderzoek, allemaal hermeneutische ingangen waardoor op onbevangen manier de receptie van de Bijbel en de daarop geënte spirituele geschriften (regels, mystieke commentaren, enzovoort) wetenschappelijk bestudeerd kunnen (mogen) worden. Bovendien lijkt er een positieve houding ten opzichte van joodse hermeneuten als Buber, Levinas en Fishbane door te breken, hermeneuten die zich niet aan de Verlichting hebben aangepast.²³⁰ Hoe dan ook, het lijkt mij de opdracht van de spiritualiteit als theologie te zijn een hermeneutiek te ontwikkelen waarin het verwaarloosde betekenispotentieel van de joods-christelijke traditie dat ontsloten werd in een allegorische en anagogische leeswijze, verstaanbaar en toegankelijk te maken.

Wat betreft de doorwerking: terecht stelt Fowl, dat het scheiden van theologie en *praxis* een product van de moderniteit is, een idee dat gebaseerd is op een bepaald idee van het kenproces en de keninhoud.²³¹ Volgens die opvatting zou het lezen en interpreteren van de Schrift en spirituele teksten – de joods-christelijke tradities – om academische redenen gescheiden moeten worden van hun intrinsieke doel: een richtingwijzer zijn naar God.²³² Zo'n doelstelling zou, zelfs als de tekst zelf er innerlijk om vraagt, vele bruggen te ver en zoiets als vloeken in de 'verlichte' kerk zijn. De breuk met de traditie, op het niveau van de doorwerking, dient immers voltrokken te worden op 'academische' gronden. In het uiterste geval zou het iets kunnen zijn voor wetenschappers die (nog) opereren vanuit een zogenaamd 'binnenperspectief'. (Tussen haakjes: leraren die

heilig geloven in een 'buitenperspectief', nodigen niet zelden hun studenten met klem uit het door hen ingenomen wetenschappelijk perspectief kritiekloos over te nemen.) Zo eenvoudig liggen de zaken natuurlijk niet. Een groeiend aantal spiritualiteitwetenschappers stelt dan ook, dat het doel van de interpretatie 'toe-eigening' (*appropriation*) is: een spirituele tekst echt verstaan is eerder transformatief dan informatief.²³³ Het is werkelijkheidsbetrokken simpelweg uit te gaan van dit gegeven en zich af te vragen hoe een en ander in zijn werk gaat. Welnu, een analyse van de 'doorwerking' van het lees- en interpretatieproces laat zien, dat deze zich voltrekt op meerdere niveaus: op persoonlijk niveau wordt de interpretatie geraakt door de goddelijke werkelijkheid die in de tekst ter sprake komt en, hoe zwak ook, de interpretatie aanspreekt; daarbij wordt een zekere oriëntatie ervaren, want de lezer gaat enigszins in de richting van de tekst staan; een belangrijk aspect van deze oriëntatie is de afstemming op de ander; de tekstlezing werpt een licht op de historische situatie.²³⁴ Wie hierover nadenkt en niet bij voorbaat de doorwerking van de joods-christelijke traditie, om zogenaamd wetenschappelijke redenen, wil blokkeren, zal deze feitelijke doorwerking als uitgangspunt moeten nemen van kritische reflectie. 'Lezen is transformatie', zegt Ricoeur voortdurend. Iedere lectuur vormt om. Dit geldt zeker van de Schrift en van de geestelijke lectuur die op haar geënt is. De vraag is niet, óf dit zo is, ook niet óf dit vermeden kan worden (dat kan helemaal niet), maar hoe het in zijn werk gaat en waar de interpretatie zelf staat in dit omvormingsproces. Dit brengt ons bij het hoofdstuk van de mystagogie en de onderscheiding der geesten. Aan het 'self-implicating character' van de spiritualiteitsstudie valt niet zinvol te tornen.²³⁵ Belangrijker is de vraag: hoe werkt die toe-eigening? Op welke niveaus werkt zij? Wat zijn gewenste toe-eigeningen? Zijn daar criteria voor? Hoe kunnen deze vragen in het academisch spiritualiteitsonderwijs adequaat verkend worden? Enzo voort. Spiritualiteit als theologie neemt deze vragen positief ter hand. Met name wanneer de Godsvraag op het niveau van de doorwerking gaat spelen, treedt zij deze met een open vizier tegemoet, als horend bij de kern van het lees- en interpretatieproces.

Wij begonnen deze studie met een beschrijving van drie probleemvelden: de spiritualiteitsstudie is uiteengewaaierd en verkokerd; zij heeft een brede extensie maar een te geringe comprehensie; zij is in groeiende mate a- en antitraditioneel geworden. Mijn antwoord op deze problematiek is: fundamentele, Bijbelse en praktische spiritualiteit vormen een intradisciplinaire driehoek – spiritualiteit als theologie – en zorgen voor een krachtig midden van waaruit de multidisciplinariteit omgebogen wordt naar interdisciplinariteit (specifiek aandachtspunt voor de fundamentele theologie); van waaruit de *sensitizing concepts* van het menswetenschappelijk onderzoek hun theologische diepte krijgen (specifiek aandachtspunt voor de praktische spiritualiteit) en van waaruit een open en onbevangen omgang met de traditie wordt bevorderd (specifiek aandachtspunt voor de Bijbelse spiritualiteit).

TEN SLOTTE

Na meer dan veertig jaar werken op de campus van de Radboud Universiteit Nijmegen, eerst als student en later als medewerker, is het passend woorden van dank te spreken. Ik houd het sober, want het zijn er te veel aan wie ik dank verschuldigd ben!

Op de eerste plaats dank ik de faculteit die mij heeft opgeleid en waar ik zoveel jaren met plezier mocht werken. Inmiddels zijn het er twee: de Faculteit der Theologie en de Faculteit der Religiewetenschappen. Met dankbaarheid denk ik aan de vele studenten en collega's die mij stimuleerden, tot kritisch nadenken brachten en mij steeds weer voor nieuwe vragen plaatsten. In het bijzonder denk ik aan Otger Steggink, onder wiens leiding de studie van de spiritualiteit in Nijmegen tot bloei kwam, en Frans Maas die van mij de fakkel heeft overgenomen en met wie ik al zoveel jaren de liefde voor het vak deel. In de faculteiten dank ik ook alle besturen, universitair en facultair, op wie ik steeds een beroep kon doen en die bij veranderend tij steeds weer de voorwaarden schiepen waarbinnen wij konden werken. Ik dank hen voor het vertrouwen dat zij in mij stelden.

Vervolgens dank ik het Titus Brandsma Instituut, de onmisbare partner van de faculteiten op het vakgebied van de spiritualiteit. Wat ben ik dankbaar dat ik mee heb mogen werken aan de opbouw van dit instituut. Ik denk met dankbaarheid aan alle medewerkers en bestuurders, stafleden en vrijwilligers, studenten en allen die het instituut ondersteunen. Samen hebben zij ervoor gezorgd dat ons instituut is wat het is. Met jullie mocht ik mij met hart en ziel in een collegiale sfeer wijden aan de studie die mij zo lief is. Ook nu weer denk ik in het bijzonder aan Otger Steggink, de pionier van het eerste uur, en aan Michael Plattig die bereid is met ons de toekomst te verkennen. Ik ben blij dat ik dit de komende jaren als medewerker van het instituut mee mag maken.

Ten slotte dank ik de Karmelorde die mij in alle opzichten de gelegenheid gaf mij geheel te wijden aan wat haar zo na aan het hart ligt: de spiritualiteit en de mystiek. Wat ben ik dankbaar, dat de orde ervoor zorgde, dat roeping en beroep voor mij steeds in elkaars verlengde lagen. Ik kan het niet nalaten in dit verband de naam te noemen van Titus Brandsma. Hij was het die vanaf het begin van deze universiteit in 1923 spiritualiteit doceerde op academisch niveau.

Mijn laatste woord van dank geldt de velen die ik niet noemde, maar die voor mij persoonlijk zeer belangrijk waren, en U allen voor uw aanwezigheid en geduld, vandaag en in de voorbije jaren.

Ik heb gezegd.

NOTEN

- 1 Voor de bewogen geschiedenis van de verhouding spiritualiteit-theologie zie: O. Steggink & K. Waaijman, *Spiritualiteit en mystiek, I: Inleiding*, Nijmegen 1985, 39-71.
- 2 Voor reflecties over de verhouding spiritualiteit-moraaltheologie zie onder meer: F. Giardini, *La natura della teologia spirituale*, in: *Introduzione allo studio e insegnamento della teologia spirituale* (Eds. L. Bono, G. Colombo et al.), Firenze 1965, 363-415; E. Megyer, *Theological Trends. Spiritual Theology Today*, in: *The Way* 21 (1981), 55-67; A. di Marino, *Morale e spiritualità*, in: *Teologia spirituale. Temi e problemi* (Ed. M. Gioia), Roma 1991, 97-102; A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf 1954; D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur christlichen Lebens*, Regensburg 1969; W. Göbel, *Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik der Geschichte*, Freiburg 1989.
- 3 Deze opvatting was gangbaar geworden vanaf circa 1900. Zie vooral: A. Tanquerey, *Dogmes générateurs de la piété*, Paris-Tournai etc. 1926; H. Urs von Balthasar, *Spiritualität*, in: *Geist und Leben* 31 (1958), 341; J. Aumann, *Spiritual Theology*, Huntington-London 1980, 20.
- 4 J. Sudbrack, *Von Geheimnis christlicher Spiritualität. Einheit und Vielfalt*, in: *Geist und Leben* 39 (1966), 24-44.
- 5 Voor een uitvoerige documentatie zie: K. Waaijman, *Spirituality – a Multifaceted Phenomenon. Interdisciplinary Explorations*, in: *Studies in Spirituality* 17 (2007), 1-113. Op dit moment komt het grootste aantal academische publicaties uit het wetenschapsgebied van de psychologie. Zie: J. Ruffing, *Personality Sciences*, in: *The Blackwell Companion to Christian Spirituality* (Ed. A. Holder), Malden 2005, 308.
- 6 Zie bijvoorbeeld: W. Roof, *A Generation of Seekers*, San Francisco 1993; Id., *The Spiritual Marketplace*, Princeton 1999; R. Wuthnow, *After Heaven*, Berkeley 1998; R. Fuller, *Spiritual but not Religious*, New York 2001; P. Heelas e.a., *The Spiritual Revolution*, Malden-Oxford-Carlton 2005; C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard 1999; Id., *Varieties of Religion Today*, Cambridge 2002; Id., *A Secular Age*, Harvard 2007.
- 7 Zie voetnoot 5.
- 8 K. Waaijman, *Spirituality – a Multifaceted Phenomenon*, a.c., 103.
- 9 K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie*, VII: *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, 22.
- 10 C. Truhlar, *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia 1971, 20.
- 11 Ibidem.
- 12 M. de Certeau, *Cultures et spiritualités*, in: *Concilium* 2 (1966), nr. 9, 11-12.
- 13 Voor kritische reflecties zie: M. Frohlich, *Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality. Revisiting Questions of Definition and Method*, in: *Spiritus* 1 (2001), nr. 1, 65-78; W. Dupré, *Experience and Religion. Configurations and Perspectives*, Frankfurt a.M. 2005. Zelf koos ik als grondbegrip de notie 'godmenselijk betrekkingen' dat in de discipline spiritualiteit bestudeerd wordt als 'omvormingsproces'. Zie K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Kampen-Gent 2000, deel 2.

- 14 Voor kritische tegenstemmen zie: J. Coleman, Social Sciences, in: *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, o.c., 289-307; C. Wolfteich, Spirituality and Social Sciences, in: *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality* (Ed. Ph. Sheldrake), London 2005, 68-73; H. Knoblauch, Soziologie der Spiritualität, in: *Handbuch Spiritualität* (Hrsg. K. Baier), Darmstadt 2006, 91-111.
- 15 J. Hollak, *Van causa sui tot automatie*, Hilversum-Antwerpen 1966.
- 16 J. Baruzzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924.
- 17 Zie: P. Marler & K. Hadaway, Being Religious and Being Spiritual in America. A zero-sum proposition?, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (2002), 289-300; B. Zinnbaver e.a., Religion and Spirituality. Unfuzzing the Fuzzy, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 76 (1997), 549-564. Zie ook: J. Coleman, Social Sciences, a.c., 297-298.
- 18 Ph. Sheldrake, Spirituality and Its Critical Methodology, in: *Exploring Christian Spirituality* (Eds. B. Lescher & E. Liebert), New York-Mahwah (NJ) 2006, 23.
- 19 Aristoteles, *Metaphysica* 983b.
- 20 Aristoteles, *Metaphysica* 1071b.
- 21 Plato, *Politeia* 379.
- 22 Aristoteles, *Metereologica* 353a.
- 23 Aristoteles, *Metaphysica* 982b.
- 24 Voor deze overgang naar een 'civilization of hermeneutics' zie: G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden 1996, 16-17.
- 25 Zie: J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecs et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 19762 ; R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley 1986; D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992.
- 26 Origenes, *Contra Celsum* I, 12.
- 27 Origenes, *Contra Celsum* IV, 39.
- 28 A. Méhat, La piété antique, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, Paris 1986, 1694-1714.
- 29 J. Chatillon, Devotio, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris 1957, 702-716.
- 30 Plato bericht in vier van zijn werken over het levenseinde van Socrates: in *Euthyphro* over de aanklacht, in *Apologie* over zijn veroordeling, in *Crito* over zijn verblijf in de gevangenis, in *Phaedo* over de gifbeker.
- 31 W. Dittenberger, *Oriens Graeci inscriptiones selectae*, Hildesheim 1986, 383.
- 32 Aristoteles, *Metaphysica* 1253a.
- 33 Augustinus typeert theologie daarom als: 'de divinitate rationem sive sermonem' (*De civitate Dei* VIII, 1).
- 34 Plato, *Politeia* 379-383.
- 35 Aristoteles, *Metaphysica* 1026a.
- 36 Aristoteles, *Metaphysica* 983a.
- 37 Zie: P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995; P. van Tongeren, Philosophy as a Form of Spirituality. With Reference to the Work of Pierre Hadot, in: *Seeing the Seeker* (Eds. H. Blommesteijn e.a.), Leuven-Paris-Dudley (MA) 2008, 109-121.
- 38 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1177-1178; zie ook: *Metaphysica* 1095a.
- 39 G. Siewerth, Allegorie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Freiburg 1957, 342.

- 40 Plato, *Politeia* 379. H. Rausch, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, München 1982; A. Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theory in Its Cultural Context*, Cambridge 2004; H.-G. Beck, *Theoria. Ein byzantinischer Traum?*, München 1983; I. Bocken, De plaats van de toeschouwer. *Theoria*, religie en theologie in de moderne tijd, in: *Tijdschrift voor theologie* 49 (2009), nr. 2, 121-132.
- 41 Zie: J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris 19762, 276-392; G. Lieberg, Die Theologia tripartita als Formprincipe antiken Denkens, in: *Rheinisches Museum für Philosophie* 125 (1982), 25-53; H. Klauck, Nature, Art and Thought. Dio Chrysostom and the Theologia tripartita, in: *Journal of Religion* 87 (2007), 333-354; B. McGinn, Regina quondam..., in: *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 83 (2008), nr. 4, 820-821.
- 42 Voor een typering van deze drie vormen zie: Augustinus, *De civitate Dei* VI, 5.
- 43 Wij beweren natuurlijk niet, dat het verhaal van *Handelingen* historisch moet worden verstaan, in de zin van: Paulus heeft daar in Athene toen en toen deze woorden gezegd. Wij vatten het verhaal op als een getuigenis, dat het vroege christendom – wanneer en waar dan ook, en bij monde van wie dan ook – in contact kwam met de hellenistische cultuur, gepercipieerd vanuit een christelijk missionair perspectief.
- 44 G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, II, Freiburg-Basel-Wien 1982, 231.
- 45 Het gaat te ver *paroxunomai* op te vatten als een uiting van 'toorn' (G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, o.c., 232, 235, 238) of van 'irritatie' (L. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville 1992, 312). Van toorn of irritatie is in de vertelling niets te merken. Eerder gaat het om een 'geprikkeldheid', die uitgelegd kan worden als een lichte vorm van ergernis, maar eveneens als aandacht die gewekt en gescherpt (*oxuros*) wordt voor wat Paulus ziet.
- 46 Athene stond bekend om zijn vele godenbeelden (Livius, *Ab urbe condita* 45, 47) en zijn vroomheid (Flavius Josephus, *Contra Apionem* 2:130).
- 47 Zie: F. Staudinger, *deisidaimonia*, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1979, 675-678.
- 48 Voor *sebasma* zie: W. Foerster, *sebomai*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, Stuttgart 1964, 168-173.
- 49 G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, o.c., 238.
- 50 P. van der Horst, The Altar of the 'Unknown God' in Athens (Acts 17:23) and the Cults of 'Unknown Gods' in the Graeco-Roman World, in: P. van der Horst, *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction*, Kampen 1994.
- 51 Vgl. H. Welzen, De geboorte van een universele spiritualiteit, in: *Speling* 57 (2005), nr. 3, 24-31.
- 52 K. Waaijman, Mystical Perspectives in Interreligious Dialogue, in: *Acta Theologica Supplementum* 11 (2008), 221-233.
- 53 *Primordiaal* wordt afgeleid van *primus* (eerst) en *ordiri* (weefsel). Primordiale spiritualiteit omvat alle vormen van spiritualiteit die zich voltrekken in en als het oorspronkelijke weefwerk dat wij zijn. Zie: K. Waaijman, Primordial Spirituality, in: *St Augustine Papers* 7 (2006), nr. 1, 73-86.
- 54 Voor de filosofische situering zie: D. Balch, The Areopagus Speech. An Appraisal to the Stoic Historian Posidonius against Later Stoics and the Epicureans, in: *Greeks, Romans, and Christians* (Eds. D. Balch e.a.), Minneapolis 1992, 52-79; J. Neyrey, Acts 17, Epicureans, and Theodicy, *ibid.*, 118-134.

- 55 *Sumballein* betekent op zichzelf geen 'redetwisten' (NBG), maar neutraler 'in debat gaan' (NBV). Schneider vertaalt terecht 'diskutieren' en legt dat uit als 'sich unterreden' (zie: G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, o.c., 236). Johnson vertaalt met 'debating' en wijst op de verwantschap met Socrates, de 'debator' bij uitstek (L. Johnson, *The Acts of the Apostles*, o.c., 312).
- 56 Waarschijnlijk hield men 'Jezus en de verrijzenis' die Paulus verkondigde, voor twee godennamen: Jezus en Anastasis. Wat betreft de beschuldiging aan het adres van Socrates zie: Xenophon, *Memorabilia* 1, 1, 1 en Plato, *Apologia*, 24b.
- 57 G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, o.c., 242.
- 58 Seneca, *Epistola* 41, 1.
- 59 Een toespeling op de dichter Epimenides (Diogenes Laertus, *Vitae philosophorum* 1:109-115).
- 60 Aratos, *Phaenomena* 5. De stoïcijn Aratos van Soloi leefde tussen 300 en 250 v. Chr. Zie G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, o.c., 241-242.
- 61 G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, o.c., 242, noot 97.
- 62 G. Ladner, *Ad imaginem Dei. The Image of Man in Medieval Art*, Latrobe 1962; Id., *Images and Ideas in the Middle Ages*, Roma 1983; H. Belting, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005.
- 63 Voor een beschrijving van deze verschillende aspecten van omvorming zie: K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 452-479.
- 64 L. Johnson, *The Acts of the Apostles*, o.c., 319-320.
- 65 Justinus, *Apologia* I, 46 en 49; Athenagoras, *Legatio* 10, 1-4.
- 66 J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome 1961, hoofdstuk 2; B. McGinn, *Regina quondam ...*, a.c., 822-824; 830-831; A. Solignac, *Théologie*, a.c., 472-482.
- 67 B. McGinn, *Regina quondam ...*, a.c., 827; G. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (MA) 1959.
- 68 Gregorius van Nazianze, *Orationes theologicae* 4. Zie J. McGruckin, *St. Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood (NY), 2001.
- 69 P. Rorem, *The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius*, in: *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, London 1986 (World Spirituality; 16), 132-151.
- 70 Pseudo-Dionysius, *De theologia mystica* 997B en 1000A.
- 71 Ibid., 1040D.
- 72 Ibid., 1040D.
- 73 Ibid., 1000C.
- 74 Ibid., 1001A.
- 75 Ibid., 1000B.
- 76 Ibid., 1000B.
- 77 Ibid., 997A-B, 1000A-C, 1001A-B, 1025A.
- 78 Ibid., 1048A-B.
- 79 Thomas van Aquino, *Summa theologiae* 1a q2 inleiding.
- 80 *Summa* 1a q1 a3.
- 81 *Summa* 1a q13 a1.

- 82 A. Vennix, *Wat is waarheid. De virtus quaestionis in het licht van Thomas van Aquino*, Budel 1998.
- 83 E. Schillebeeckx, *Openbaring en Theologie*, Bilthoven 1964, 204.
- 84 K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., deel 2.
- 85 E. Schillebeeckx, *Openbaring en Theologie*, o.c., 92.
- 86 H. McGabe, Aquinas on the Trinity, in: *Silence and the Word* (Eds. O. Davies & D. Turner), Cambridge 2002, 76.
- 87 K. Rahner, Geheimnis, in: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* (Hrsg. K. Rahner), Freiburg-Basel-Wien 1968, 192.
- 88 Ibid., 195.
- 89 Zie hiervoor: K. Waaijman, Spirituality – a Multifaceted Phenomenon, a.c., 55-95.
- 90 K. Rahner, Geheimnis, a.c., 193.
- 91 Ibid., 189-190.
- 92 Thomas van Aquino, *De potentia* 7, 5 ad 14.
- 93 E. Schillebeeckx, *Openbaring en Theologie*, o.c., 93.
- 94 K. Rahner, Geheimnis, a.c., 192.
- 95 D. Turner, Atheïsme, apofaticisme en 'différance', in: *Theologie en spiritualiteit. Het gesprek heropend* (Eds. P. De Mey & J. Haers), Leuven-Voorburg 2004, 55-56. Turner verwijst hier naar Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* 1a q12 a13 ad 1: '[zelfs] door de openbaring van genade weten wij in dit leven niet wat God is, en zo [door genade en openbaring] worden wij met Hem verenigd als met iets onbekends.'
- 96 Clemens van Alexandrië, *Stromateis* I, 22, 150, 4.
- 97 Eusebius, *Preparatio evangelica* 10,1; 768b; Basilius, *Contra Eunomium* I, 14.
- 98 Athanasius, *Contra Gentes* 46.
- 99 Zie: A. Solignac, *Théologie*, a.c., 466-472.
- 100 B. McGinn, *Regina quondam...*, a.c., 821-822.
- 101 Voor deze viervoudige Schriftzin zie: H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; Id., *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1963; J. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique*, Nijmegen 1977.
- 102 Het werkwoord betekent 'duidelijk en uitdrukkelijk uitspreken'. Vergelijk ook *rhêtos*: uitdrukkelijk vastgesteld. Grammatici zagen in *rhêma* de syntaxis tussen woorden (*onoma*). Zie *lego ktl* in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart 1942, 74-75.
- 103 Guigo II, *Scala claustralium* 2.
- 104 Gregorius van Nyssa, *Contra Eunomium* L. XIII.
- 105 Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* CXXIV L, 6.
- 106 McGinn, *Regina quondam...*, a.c., 822-823.
- 107 Gregorius Thaumaturgus, *Logos charistêrios*; zie hiervoor: H. Crouzel, *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire*, Paris 1969.
- 108 Origenes, *Homelia in Genesis* II, 1 en 6.
- 109 Origenes, *Homelia in Lucam* XI, 3.
- 110 Origenes, *Homelia in Exodum* II, 3.

- 111 Origenes, *Homelia in Genesis* XII, 5.
- 112 Zie: J. Gross, *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers*, Anaheim (CA) 2002.
- 113 Zie voor een beknopte situering van Origenes' school in de ogen van Gregorius Thaumaturgus: B. McGinn, *Regina quondam...*, a.c., 825-827.
- 114 Gregorius Thaumaturgus, *Logos charistèrios* 2, 10.
- 115 Origenes, *Commentarium in Johannem* I, 15.
- 116 Origenes, *De Principiis* IV, 3, I.
- 117 Willem van St.-Thierry, *Expositio in Canticum Canticorum* 141.
- 118 *Expositio* 147.
- 119 *Expositio* 149.
- 120 *Expositio* 149.
- 121 *Expositio* 131.
- 122 S. Schneiders, The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline, in: *Christian Spirituality Bulletin* 6 (1998), nr. 1, 3.
- 123 *Scripture as the Soul of Spirituality* (Ed. E. Malony), Collegeville 2005; B. Bowe, *Biblical Foundations of Spirituality*, Lanham 2003.
- 124 R. Faesen, Mystiek en taal, in: *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven* (Eds. J. Baers e.a.), Kampen-Tielt 2003, 209-301; J. Gledhill, Literature and Spirituality, in: *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality* (Ed. Ph. Sheldrake), London 2005, 409-412.
- 125 J. Donahue, The Quest for Biblical Spirituality, in: *Exploring Christian Spirituality* (Eds. B. Lescher & E. Liebert), New York-Mahwah 2006, 87.
- 126 E. Levinas, *L'au-delà du verset*, Paris 1982.
- 127 Voor een documentatie zie: K. Waaijman, Spirituality – a Multifaceted Phenomenon, a.c., 40-47.
- 128 M. de Certeau, *Cultures et Spiritualités*, a.c., 7-25.
- 129 M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, I: *Arts de faire*; II: *Habiter, cuisiner*, Paris 1990-1994 (nieuwe uitgave).
- 130 K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 655-683.
- 131 K. Rahner, *Geheimnis*, a.c., 192.
- 132 M. Egerding, *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, Paderborn etc. 1997 (zwei Bände).
- 133 P. Decock, Allegorising. The Relevance of an Old Method of Interpretation, in: *Acta Theologica Supplementum* 11 (2008), 1-19.
- 134 B. McGinn, Selective Affinities. Reflections on Jewish and Christian Mystical Exegesis, in: *Creation and Re-Creation in Jewish Thought* (Eds. R. Eliot & P. Schäfer), Tübingen 2005, 99.
- 135 *Sainthood Revisioned. Studies in Hagiography and Biography* (Ed. C. Binfield), Sheffield 1995; F. Chooi, *A Psychobiographical Approach to Interpreting Hagiography. An Exploratory Case Study of St. Francis of Assisi*, Ann Arbor (MI) 1990.
- 136 D. von der Nahmer, *Die Lateinische Heiligenvita*, Darmstadt 1994, 84.
- 137 G. Ward, 'In the Daylight forever?'. Language and Silence, in: *Silence and the Word* (Eds. D. Davies & D. Turner), Cambridge 2002, 175.
- 138 P. Ricoeur, *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*, Baarn 1991, 150-151.

- 139 Aristoteles, *Peri poiêtikes* 1459a, 7-8.
- 140 K. Rahner, *Geheimnis*, a.c., 192-193.
- 141 Voor een bondige beschrijving zie: K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 655-683.
- 142 Voor een compact overzicht zie: I. Noye, *Oeuvres de miséricorde*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris 1989, 1328-1339.
- 143 Augustinus, *Sermo* 25, 8.
- 144 Brief van 1 augustus 1916 aan Louis Massignon, geciteerd in: I. Noye, *Oeuvres de miséricorde*, a.c., 1348.
- 145 Paus Leo, *Sermo* 10.
- 146 Asterius van Amase, geciteerd door: I. Noye, *Oeuvres de miséricorde*, a.c., 1338.
- 147 Hasidim, in: *Encyclopedia Judaica*, VII, Jerusalem 1971, 1383-1388.
- 148 K. Waaijman, *Gunst en vertedering. Barmhartigheid in het Oude Testament*, in: *Speling* 51 (1999), nr. 1, 52-59.
- 149 K. Waaijman, *Overmaat van liefde*, in: *Speling* 56 (2004), nr. 2, 8-14.
- 150 Voor de tekstkritische uitgave met inleiding zie: F. Schweitzer, *Meister Eckhart und die Laie. Ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus der Niederlanden*, Berlin 1997.
- 151 B. McGinn, *Introduction. Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology*, in: *Meister Eckhart and the Beguine Mystics* (Ed. B. McGinn), New York 1994, 4-14; B. McGinn, *Regina quondam...*, a.c., 830-839.
- 152 B. Hamm, *Was ist Frömmigkeitstheologie?*, in: *Praxis Pietatis* (Hrsg. H. Nieden & M. Nieden), Stuttgart-Berlin-Köln 1999, 9-45.
- 153 C. Burger, *Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther*, in: *Praxis Pietatis*, o.c., 47-64.
- 154 U. Köpf, *Monastische Theologie im 15. Jahrhundert*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 11 (1992), 124.
- 155 Zie voor deze ontwikkeling in de westerse spiritualiteit: I. Noye, *Oeuvres de miséricorde*, a.c., 1339-1348.
- 156 Zie voor een beschrijving van hun praktische spiritualiteit: de serie *Herbronning* van het Titus Brandsma Instituut.
- 157 De gesprekken zijn uitgegeven door Pierre Coste onder de titel *Entretiens* (1923) in de delen IX en X van Saint Vincent de Paul, *Correspondance, entretiens, documents*, Paris 1920-1925.
- 158 Voor een beschrijving zie: K. Waaijman, *Zuster van Liefde zul je heten. De spiritualiteit van Vincentius*, Nijmegen 2000, 50-58.
- 159 Vincent de Paul, *Correspondance, entretiens, documents* IX, 119.
- 160 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* 2a 2ae q4 a2. Vergelijk ook: 2a 2ae q179-182. Zie: E. Schillebeeckx, *Openbaring en Theologie*, o.c., 176.
- 161 *Summa* 2a 2ae q30-33.
- 162 I. Bocken, *Menschliche Praxis als Sehen Gottes. Der 'Laie' in der Tradition der Devotio moderna*, in: *Beziehung* (Hrsg. U. Dickmann & K. Waaijman), Schwerte 2008 (Felderkundungen Laienspiritualität; 1), 22-24.

- 163 I. Bocken, The language of the Layman. The Meaning of the Imitatio Christi for a Theory of Spirituality, in: *Studies in Spirituality* 15 (2005), 217-249; zie ook: H. Blommestijn e.a., *Nuchtere Mystiek. Navolging van Christus*, Kampen 2006.
- 164 Voor een epistemologische doordenking zie: M. Schneider, *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*, Innsbruck-Wien 1983.
- 165 L. Boff, De behoefte aan politieke heiligen. Van een spiritualiteit van bevrijding naar een praktijk van bevrijding, in: *Ons Geestelijk Leven* 59 (1982), 314.
- 166 K. Waaijman, Spirituality – a Multifaceted Phenomenon, a.c., 73-80.
- 167 Ibid., 88-95.
- 168 Ibid., 80-88.
- 169 G. Stanczak & D. Miller, *Engaged Spirituality. Spirituality and Social Transformation in Mainstream American Religious Traditions*, Los Angeles 2002.
- 170 M. McGuire, Review of Sarah Coakley 'Powers and Submission. Spirituality, Philosophy and Gender' (Oxford 2002), in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 42 (2003), 301.
- 171 J. Coleman, Social Sciences, a.c., 305.
- 172 H. Blommestijn & F. Mertens, *Boer in hart en ziel. Zoektocht naar de diepere drijfveren van agrariërs*, Zutphen 2005; Id., *Anders kijken naar werk. Werk als leerschool voor het leven*, Kampen 2009. Zie ook: K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 908-912.
- 173 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1140b 16-17.
- 174 De woorden *varen, fahren, faran, (ex)periri, peran* gaan terug op het Indo-Europese **per*, dat 'erdoorheen-gaan' betekent.
- 175 Zie: K. Waaijman, Spiritualiteit in de alledaagse ervaring, in: *Speling* 61 (2009), nr. 2, 14-19.
- 176 Primordiaal is: wat met de eerste opzet (*primus*) van ons weefsel (*ordiri*) gegeven is.
- 177 I. Bocken, *Menschliche Praxis als Sehen Gottes*, a.c., 22.
- 178 Th. Beemer, *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God*, Nijmegen 1992, 9.
- 179 Ibid., 14-17.
- 180 Ik laat mij hier met name leiden door het essay *Dieu et la philosophie* (1975), waarin twee kernmotieven uit *Autrement qu'être et au-delà de l'essence* in hun samenhang worden doordacht: de nabijheid van de ander en mijn verantwoordelijkheid voor hem. De tekst is opgenomen in de bundel: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 93-127. Voor een commentaar zie: K. Waaijman, Verantwoordelijkheid voor de ander. In het spoor van de Oneindige, in: *Dienst aan mensen* (Eds. R. Houdijk & J. Pieper), Baarn 1995, 172-187.
- 181 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, o.c., 116.
- 182 Ibid., 118.
- 183 Ibid., 117 en 119.
- 184 Ibid., 120.
- 185 Ibid., 119.
- 186 Ibid., 119 en 121.
- 187 Ibid., 122.
- 188 Ibidem.

- 189 E. Wyschogrod, *Saints and Postmodernism*, Chicago 1990, XXIII.
 190 Ibid., 149.
 191 Th. de Boer, *De vier zuilen van de filosofie*, Amsterdam 1997, 8-9.
 192 Voor een ontwerp zie: K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 685-766.
 193 Zie K. Waaijman, *Spirituality – a Multifaceted Phenomenon*, a.c., 21-31.
 194 Voor dit laatste ontwerp – spiritualiteit en natuurwetenschappen die elkaar tegenkomen in fundamenteel kosmologische vragen – zie: Ibid., 95-103.
 195 Ibid., 31-47.
 196 Zie voor een uitvoerige documentatie: Ibid., 47-95.
 197 M. Buber, *Werke*, I-III, München-Heidelberg 1962-1963.
 198 Zie bijvoorbeeld: E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye 19744; Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982; Id., *L'au-delà du verset*, Paris 1982.
 199 M. Fishbane, *Sacred Attunement. A Jewish Theology*, Chicago-London 2008.
 200 Ibid., 157.
 201 P. Schoonenberg, *Theologie als geloofsvertolking. Het proefschrift van 1948*, Leuven 2008.
 202 K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, XII: *Theologie aus der Erfahrung des Geistes*, Einsiedeln 1975, 8.
 203 K. Rahner, *Horizonte der Religiosität. Kleine Aufsätze* (Hrsg. G. Sporschill), Wien 1984, 107.
 204 M. Schneider, *Unterscheidung der Geister*, o.c.
 205 K. Neumann, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Freiburg 1980.
 206 B. McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York, 1998.
 207 Hij is medeuitgever van de *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Berlin, 2008-....
 208 M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, I: Berkeley-Los Angeles 1988; II: Minneapolis 1998.
 209 Ph. Sheldrake, *Spirituality and its Critical Methodology*, a.c., 25.
 210 A. De Waelhens, *La Philosophie et les expériences naturelles*, La Haye 1961.
 211 Zie: K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 368-389.
 212 Zie voor de argumentatie: K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 365-479.
 213 M. Buber, *Ich und Du*, Köln 1966, passim.
 214 Ibid., 11.
 215 Ibid., 134.
 216 Ibid., 49-53.
 217 Ibid., 50.
 218 Ibid., 64-65.
 219 Zie bijvoorbeeld: R. Wuthnow, *After Heaven*, Berkeley 1998; Id., *Creative Spirituality. The Way of Artists*, Berkeley 2001; J. Coleman, *Social Sciences*, a.c., 298-307; M. McGuire, Review of Sara Coakley 'Powers and Submission. Spirituality, Philosophy and Gender' (Oxford 2002), a.c., 301.
 220 Voor de samenhang tussen allegorie en negatieve theologie zie: G. Ward, 'In the daylight forever?'. *Language and Silence*, a.c., 173.
 221 E. Levinas, *Totalité et Infini*, o.c., 115.
 222 E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, o.c., 122.

- 223 Th. Beemer, *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God*, o.c., 14.
- 224 K. Waaijman, In het landschap van de spiritualiteit, waar sta ik?, in: *Speling* 61 (2009), nr. 1, 29-35.
- 225 K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 685-766.
- 226 J. Hollak, *Van causa sui tot automatie*, o.c.
- 227 Ibid., 13-15.
- 228 Zie voor een samenvatting: K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 536-537. Zie met name ook: A. Smaling, *Methodologische objectiviteit en kwalitatief onderzoek*, Lisse 1987, 21-234.
- 229 V. Kusche, *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler*, Berlin 1991.
- 230 K. Waaijman, *Tegendraads lezen. De Schrift vanuit joods perspectief*, Kampen 2006².
- 231 S. Fowl, Introduction, in: *The Theological Interpretation of Scripture* (Ed. S. Fowl), Oxford 1997, XII-XVII.
- 232 Ibid., XIII.
- 233 M. Downey, *Understanding Christian Spirituality*, New York 1997, 126-131; S. Schneiders, *Written that You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 1999; R. Williams, *On Christian Theology*, Oxford 2000, hoofdstuk 4; Ph. Sheldrake, Interpretation, in: *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, o.c., 464-465.
- 234 Zie voor deze doorwerking: K. Waaijman, *Spiritualiteit*, o.c., 759-764. Belangrijke auteurs in deze zijn Boff, Levinas, Ricoeur en Schillebeeckx.
- 235 Met velen: M. Frohlich, *Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality*, a.c., 68.

